KÖPRÜLÜ KÜT.
481

٤٨١

حامدًا لله تعالى اولًا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا
وعلى افضل رسله وآله مصليا وفي حلبة الصلوات مجليا
ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى
الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده
وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول
اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح
المواضع التي من لم يحلها بغير الاطناب لا يحل له النظر في ذلك
الكتاب واعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب
الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد
ذلك وقع فيه قليل من التغيرات وشيء من المحو والاثبات
فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليغير
النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه
وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسة على
قواعد المعقول وتفريعات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب
انيق لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم تبلغ
فرسان العلم الى هذا الامد جعلته عراضة بل بضاعة مزجاة

لحضرة من حق ان يوشح بذكره صدور الكتب والاسفار
ويستفتح باسمه العالي في الاحضار والاسفار اعني
حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف بالجهاد في سبيل الله
وزيارة بيته الحرام الذي تضعضع بصدمته مباني الهرمان
واهتز بحسن شعائره المشاعر والحرمان رافع لواء الشريعة
الغراء محيي مراسم الملة الحنفية النقية البيضاء غياث الحق
والدنيا والدين شمس الاسلام والمسلمين المؤيد بالايد
المتين في اعلاء كلمة الدين المتين اعز الله الاسلام
بدوام دولته وبقائه وشيد باوتاد الخلود اطناب عزه
وعلائه فهو الذي قام بتقوية الدين في زمان ضعفه وفتوره
واشتغل بكماله برفع قصور الشرع في اوان قصوره واوقد بعد
الخمود لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الانمحاء في طرق
الدين القويم معلما ومنارا فاختصاصه بهذه المكرمات الدينية
اوجبني التوجه الى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب الشريف
بشرايف القابه فاني بمعزل عن الالتفات الى ابناء الدنيا
وزخرفاتهم فضلا عن ان اذكر في كتب الشريعة شيئا من اسمائهم
وصفاتهم سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح
والله مسؤول ان يعصمني عن الخطاء والخطل كلاما وعن السهو
والزلل اقلاما واقداما انه يصعد الكلم الطيب افتتح بالتسمية
قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف
لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه

وبالحق نزل وقوله سبحانه وتعالى وانه لقرآن
كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعا
فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في
وصفه التذكير والتأنيث نحو نخل منقعر من محامد
لاصولها من مشارع الشرع نماء ولفروعها من قبول
القبول نماء القبول الاول ريح الصبا على ان جعل
اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها رقيقة الحواشي
اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني بنى على ادلة
اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام
وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء
لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا
وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله
الا الله والراسخون لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان
ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يتشوقون اليه
من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احدا من خلقه
عليها والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين
منصة العروس مكان يرفع عليه العروس للجلوة وكشف
القناع عن جمال مخدرات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل
خطابه اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله
عليه وسلم وعلى آله واصحابه ما رفع اعلام الدين باجماع
المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد

بمعالم العلم العلل التي يعلم القايس بها الحكم في المقيس
واراد بالمعتبرين بكسر الباء القايسين ومسالكهم هي
مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام
الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون
منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية
الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا
بها الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر
الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها **وبعد**
فان العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة عبيد الله بن
مسعود بن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رأيت
فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول
اي مقبلين عليها من اكب على وجهه اي سقط عليه فان
من اقبل على شيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه الامام مقتدى
الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله تعالى
دار السلام وهو جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز
معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقايق
اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور
نظرهم عن مواقع الحاظه اي لا يدركون بامعان النظر ما يد
ركه هو بالحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه
وتنظيمه وحاولت اي طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد

المعقول تأسيسه وتقسيمه موردًا فيه زبدة مباحث المحصول
واصول الامام المدقق جمال الدين ابن الحاجب مع تحقيقات
بديعة وتدقيقات غامضة منيعة يخلو الكتاب عنها سالكا
مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا
بعروة الاعجاز اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب
لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد
وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى
بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا
واحدا فاما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد
فاورد فيه لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسؤول
ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه
الكريم انه هو البر الرحيم اصول الفقه اي هذا اصول الفقه او
اصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا
باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة
فيحتاج اولا الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل
ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو
ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه
بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرفه في المحصول بهذا واعلم ان
التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف
الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاؤه
باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كلفظ الاصل والفقه

والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا الاسم
لاي شيء وضع وشرط لكلا التعريفين الطرد اي كل ما صدق عليه الحد
صدق عليه المحدود والعكس اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه
الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل
حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل تعريف
اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي
ذكر في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي
العلة الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية
اي العلة الغائية والشروط كادوات الصناعة مثلا
فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها
محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه
الاشياء لا يسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي
والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج
الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف
ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي
حنيفة رح فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فيخرج
التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد ما تنتفع
النفس به وما تتضرر به في الاخرة كما في قوله عز وعلا لها
ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب
والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب
او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم

الاحكام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل و
طرف الترك يعني عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب
والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك
الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه
فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب
وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب
يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه فالتسعة الباقية
تكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب
وبالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه
ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بما لها وما
عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ما سوى الحرام والمكروه تحريما
وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام و
المكروه تحريما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك
الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها
ما يجوز لها وما يحرم عليها فتشمل جميع الاقسام واذا عرفت
هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها
وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدا
نيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كا
الصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من
الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدا
نيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضى

وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها
من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح
زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل
الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رح انما لم يزد لانه
اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء
كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ومن ثمه سمي
الكلام فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها
التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن
ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم
المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق فان اريد الاول
يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام عن الحد اي يخرج
التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام
العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان
وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى
خطاب الله تعالى المتعلق الخ فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي
اي خطاب الله تعالى مما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله
تعالى مما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق
النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع عليه ثم الشرعي
اما نظري واما عملي فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام
الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها
اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها

وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان
المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من الادلة المخصوصة
وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد
زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه
مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف
الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل خطاب الله تعالى هذا
التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله يشمل جميع الخطابات
وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فبقي
في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقال بالاقتضا
اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير
جازم كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم
كالكراهة او التخيير اي الاباحة وقد زاد البعض او الوضع
ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب
نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب لذلك
او شرطه كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرطها
فلما ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الاخر
وهو الوضعي والبعض لم يذكر الوضعي لانه دخل في الاقتضا
او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا
وجد الدلوك وجبت الصلوة والوجوب من باب الاقتضا
لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء

بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احد
هما للاخر في صورة لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرف
الحكم الشرعي بهذا بعض المتاخرين من متابعي الاشعري قالوا
الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الى اخره فالحكم على هذا اسناد
امر الى اخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب
والحرمة مجازا بطريق اطلاق المصدر على المفعول كالخلق
على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو
حقيقة اصطلاحية يرد اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله
تعالى ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا
الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء
وهو المقصود بالتعريف هنا وايضا يخرج منه ما يتعلق
بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها
مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين
مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه
قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غير الا
سلام والصلوة فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم
شرعي ثم اداء الولي حكم اخر مرتب على الاول لا عينه
وسيجيء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي
ان يقال بافعال العباد ويخرج عنه ما ثبت بالقياس
اذ لا خطاب هنا الا ان يقال اعلم ان الصادر قد نقع
ظرفا نحو اتيتك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله الا

ان يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من
قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات
الا وقت قوله في جواب الاشكال يدرك بالقياس لا الخطاب
فرد بهذا لا انه ثبت بالقياس فان القياس مظهر الحكم
لا مثبت فاندفع الاشكالان وايضا يخرج نحو امنوا
فاعتبروا اي من الحد مع انهما حكم فالمراد في الايمان ههنا
التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال
اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي
القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين
العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد
الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى
المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات
الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار
الا ان يقال يعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل
القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية
التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج
نحو امنوا وفاعتبروا لانهما من افعال القلب والشرعية
ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب
واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها
هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية
اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في

المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند نفاة
كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن
بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف
على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم
الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا
ومانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن
كل شيء وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع
والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح
عند احد فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون
هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعري ولا يراد
عليه اي على حد الفقه المصطلح التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة
لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد
بالاحكام بعضها وان قيل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول
ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان
الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد من الاحكام
ليس بعضها وان قيل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها
سواء كان يعلم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل العربية
التي من كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب
الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا
يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم
بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما منه لذلك العذر

الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا
تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لو حده
لا ادرى ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف و
الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يكون
لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون
بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين
لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة
رح لم يدر الدهر والخطأ في الاجتهاد ولان حكم بعض
الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا
لا يليق في الحدود المنكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص اذ
لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان
يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال
بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر
نزول الوحي بها والتي قد انعقد الاجماع عليها من
ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان
يعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به
في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله عنهم كانوا فقهاء
في وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر
نزول الوحي به قد لا يعلم الفقيه والصحابة رضي الله
عنهم لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه
الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط

الا في زمن الرسول عم لعدم الاجماع في زمانه لا
المسائل القياسية للدور بل يشترط ملكة الاستنباط
الصحيحة ويجوز ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه
ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة
التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد
الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق
على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة
الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم
يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا
به فهذا الجواب على من ذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا
واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت
الحكم انه يجب العمل به ثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت
في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع و
القياس وان كان فرعا للثلثة لما ذكر ان اصول الفقه ما
يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه اي شيء
هو فقال هو هذه الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة
لان كل واحد منها مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه
لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة
الى الثلثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من موارده فالحكم
الحكم الثابت بالقياس ثابت بتلك الادلة وايضا هو مبين
بل هو مظهر لها فالقياس المستنبط من الكتاب فكالقياس

اللواطة على حرمة الوطئ في حالة الحيض الثابتة بقوله
تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة
هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز
من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين
الثابتة بقوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد
والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا لنظيره قياس
الوطئ الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة يعني كقياس
حرمة وطئ ام المزنية على حرمة وطئ ام امته التي وطئها
والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص
ورد في امهات النساء من اشتراط الوطئ ولما عرف اصول الفقه
باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فقال

وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه
التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه
توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية
والكلام وقولنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل
فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على
وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم
المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما ليبتني عليها النكت
الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي
الدليل على مسائل الفقه بالشكل الاول اي اذا استدللت
على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول

هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم
يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس
فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات
الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك
القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس
على ثبوت هذا الحكم ثابتا لكن القياس دال على ثبوت
هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه
القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن
تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول
الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع
يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة
وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم
والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس
على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز
فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول
الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما
يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها وذلك
ان لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح
وان يكون القياس قد ادى اليه راي المجتهد حتى لو خالف الاجماع
المجتهدين يكون باطلا فالقضية الكلية المذكورة سواء جعلنا
ها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه

قوله فان تحقيق المقلد الخ وفي هذا الكلام بحث وهو ان المقلد الذي وقف على شواهد الكتب والتحصيل اذا اطلع على الدليل الذي تمسك به المجتهد في مسألة
فعرفه فلا شك انه يتوصل بذلك الترتيب الى علم تلك المسألة اذ لا معنى للدليل الا ما يفيد علمه العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان توصله
بمعاونة من ثبت المجتهد فمن هذه الجهة يسمى مقلدا فلا يمنع التوصل اليه في الجملة سح

المتعلقة ق

القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما
بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل
الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه و
قولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان
المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه
فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم
بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها
فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا
ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة
انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده
قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه
راى ابي حنيفة رح وكل ما ادى اليه راى ابي حنيفة رح
فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا
ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء
فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم
بالاحكام من الادلة الاربعة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي
هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك
المقلد حقية راى ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا انما
هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فان القضية
المذكورة فانما يمكن اثباتها كلية اذا عرفت انواع الحكم وانه

قوله ولا يبعد ان يقال الظاهرة لبعيد لم يذهب اليه احد
والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان
البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد تلويح

٢

قوله ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل
الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربع لان علمه بها
ليس عن ادلتها الاربع من التلويح

اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية
ناشية من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك الشيء فان
هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة
بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة
ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام
يختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن
ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو
المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية
سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية
ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى
وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات
مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه
حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل
صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة
من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس
هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم
موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس
الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل
اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كل ما وجد
قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه
الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف

قوله اي بها كالحدود فان حد الزنا
لا يقاس على حد الشرب ونحوهما

الى آخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت
تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي
الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب
المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى
قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او
كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم
انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية
من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى
والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها
ناشئة عن الادلة الشرعية وبعضها ناشئة عن الاحكام
فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه
عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها
الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة
فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بهما الفا
في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان حد اصول
الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة وعن الاحكام ومتعلقا
تهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها
عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة
وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستحسان و
استصحاب الحال وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق
بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم

كالبحث

قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف
المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف
هذا المضاف شايع في عبارة القوم
من التلويح

قوله فموضوع هذا العلم يعني ان جميع محمولات مسائل هذا الفن
هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه
الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت
الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول
اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب
والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكيفيات المفتقرة
الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي
لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس و
بهذا لم يتعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءات الشاذة وخبر
الواحد
تلويح

قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن
اعراضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج
عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاه الذات بان يلحق الشيء
لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك
للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك
للانسان بواسطة كونه حيوانا
من التلويح

والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم
كقولنا الكتاب يثبت الحكم او على انواعه كقولنا الامر
يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام
يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام
الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه
راجعة الى اثبات الاعراض الذاتية للادلة والاحكام من حيث
اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة
بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت
وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من
حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة
من التلويح

كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة
ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها
مثبتة للاحكام ومنها ما ليس مبحوثا عنها لكن لها مدخل في
لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد
وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول يقع محمولات
في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا
وقيودا الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد
يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا
العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع
النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا
الاول ما يكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة
المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها
ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث
ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل
هذا العلم والثاني اوصافا وقيودا الموضوع القضايا وقد
يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة
يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكوة
الصبي عبادة واما الثالث من القسمين فبمعزل عن هذا العلم وعن
مسائله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم يتعلق
به الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المدلول في
قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق

قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل في لحوق ما هي
مبحوث عنها من القسمين اعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان
والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته
او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا تبحث عنها في الاصول
وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته
ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما
يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته
ونحو ذلك
من التلويح

بلغ

قوله كان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول منه التوضيح

به اى بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان
قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم
بعد مباحث الادلة بناء على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام
والثانى ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام
على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هى ادلة الفقه ثم
اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث
الناشية عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهى مسايل قليلة
تذكر على انها لواحق وتوابع لمسايل هذا العلم كما ان موضوع المنطق
التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق
فمعظم مسايل المنطق راجع الى احوال الموصل واذ كان يبحث
فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث
عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا
هنا وفى بعض كتب الاصول يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن
الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب
المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة
ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب
والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس
مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب
كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة
الظن وان نوقش فى ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى
الحقيقى والمجازى معا فنقول نريد فى الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن

لنا واعلم انى لما وقفت فى مباحث الموضوع والمسايل اردت ان اسمعك
بعض مباحثهما التى لا يستغنى المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا
الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع
واحد كالطب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية
ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه فى علم ان كان
اضافة شىء الى آخر كما ان فى الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم
وفى المنطق يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق
وقد يكون بعض العوارض التى لها مدخل فى المبحوث عنه ناشية عن احد
المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم
يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء
كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اى المسايل و
اختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد
ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى الوحدة فلا اعتبار
به على ان لكل احد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه
شيئان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا من النظر وهو
بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث فى الادوية انما هو من حيث
ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع فى الجميع
بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية فى الموضوعات ولها معنيان
احدهما ان الشىء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث
انه موجود موضوع العلم الالهى فيبحث فيه عن الاعراض التى تلحقه
من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك

الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث
عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا
للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان تكون
للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن
نوع منها فالحيثية يكون بيان ذلك النوع فقولهم موضوع
الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة
اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول
اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل
فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن
اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها
ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول
هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة
ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء
الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات
كثيرة ولا يضر ان يكون بعضها اضافية وبعضها سلبية ولا
شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لا بد ان
يكون لذاته دفعا للتسلسل في المبداء فلحوق البعض الآخر
ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير
حتى ينتهي التسلسل في المبداء ولانه يلزم استكماله من
غيره واذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشيء الواحد موضوع
العلمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك

لان

لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها
والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب
موضوعاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان
الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول
لا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام
العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من
الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما
واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية
فيهما بيان المبحوث عنه لا انها جزء الموضوع والا يلزم
ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين
الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم فنضع الكتاب
على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهو على اربعة
اركان الركن الاول في الكتاب اي في القرآن وهو ما نقل
الينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث
الالهية والنبوية والقراءة الشاذة وقد اورد ابن الحاجب
ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف
فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت
عن هذا بقولي ولا دور لان المصحف معلوم اي في العرف فلا
يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم اردت تحقيقا
في هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات
فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريف ماهية

قوله فان اتمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ القرآن او الكتاب وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك فلا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب والقرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور تلويح

الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القران فان
علمائنا قالوا هو ما نقل الينا الى آخره فلا يخ اما ان عرفوا
الكتاب بهذا او عرفوا القران بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا
فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب
تريد وان عرفوا القران بهذا فليس تعريفا لماهية القران ايضا
بل تشخيصه لان القران يطلق على الكلام الازلي وعلى المقرو
فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقرو فان القران لفظ مشترك
يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة الحق عز وعلا ويطلق
ايضا على ما يدل عليه وهو المقرو فكانه قيل اي المعنيين تريد
فقال ما نقل الينا الخ اي نريد المقرو فعلى هذا لا يلزم الدور
ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القران
بالمكتوب في المصحف فلا بد من تعريف ماهية المصحف فلا يكفي
ح معرفة ماهية المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها
ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن
ثم اراد ان يبين ان القران ليس قابلا للحد بقوله على ان
الشخصي لا يحد فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه
وهذا لا يفيد معرفة المشخصات بل لا بد من الاشارة او نحوها
الى مشخصاتها ليحصل المعرفة اذا عرفت ذلك فاعلم ان
القران لما نزل به جبريل عليه السلام فقد وجد مشخصا
فان كان القران عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد
لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القران

هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأه جبرئيل ع م او زيد
او عمرو على ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحد له تاويلان احدهما
انا لا نعني ان القران شخصي بل عنينا ان القران لما كان هو الكلام
المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون
الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القران لا يحد اذ معرفة كل منها
موقوفة على الاشارة واما معرفة الشخصي فظاهر واما معرفة القران فلا
يحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ في اوله الى آخره وثانيهما
ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات
مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي تشخصاتها
الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها
فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها فقط بان
يقرأ زيد او عمرو فعنينا بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا
يقبل الحد فاذا سئل عن القران فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو
هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن
الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القران بانه الكلام المنزل للاعجاز
بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما
السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان
لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ونعني بالسورة هذا المعهود المتعارف
كما عنينا بالمصحف لم يرد الاشكال عليه ولا علينا ونورد ابحاثه اي ابحاث
الكتاب في بابين الاول في افادته المعنى واعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعي
لكن افادته الحكم الشرعي موقوفة على افادته المعنى فلا بد من البحث في افادة

المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز
وغيرها من حيث انها تفيد المعنى والثاني في افادة الحكم الشرعي فيبحث
في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة و
الوجوب والحرمة حكم شرعي

الباب الاول

لما كان القران نظما دالا
على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد بالنظم هنا
اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القران نوع سوء ادب لان اللفظ
في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي
عن ابي حنيفة رح انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة
عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة
بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرا بغير العربية في الصلوة من غير عذر
جازت الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرا الجنب آية من القران
بالفارسية يجوز لانه ليس بقران لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن
هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة فلهذا لم او
رد هذا القول في المتن بل قلت ان القران عبارة عن النظم الدال على
المعنى ومشايخنا قالوا ان القران هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم
النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه له هذا
هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع
على الخاص والعام والمشترك كما سياتي وهذا ما قال فخر الاسلام
رح الاول في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه
هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار استعماله انه مستعمل في
الموضوع له او في غيره مما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه

ومراتبهما وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك
النظم وانما جعلت هذا القسم ثالثا وباعتبار الاستعمال ثانيا
على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور
المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالته عليه وهذا قال فخر الاسلام
والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم

التقسيم الاول

اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا
متعددا فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب
وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا اي وضع للكثير وضعا واحدا
والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر
ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق
جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج
ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان
المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة جميع ما يصلح
له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع
المنكر نحو رايت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم
يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال
فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين
الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع
المنكر الذي يدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين
الخاص والعام نحو رايت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال
غير مرئي وان كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد

قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمراة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص وغير ذلك من المسائل

قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة اقسام الخاص والعام والمشترك والمؤول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه ان المأول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمجمل والمشكل والمشترك اذا لحقها البيان بدليل قطعي سمي مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا واجيب عن الاول بانه ليس المراد توقف مطلق المأول على المشترك لانه الزم من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة كما في ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأمل مضاف الى الصيغة
منه تلويح

لخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل
وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالراي يسمى مأولا وصحابنا
قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع على الخاص
والعام والمشترك والمأول وانما اورد المأول في القسمة لانه
ليس باعتبار الوضع بل باعتبار راي المجتهد ثم ههنا تقسيم اخر لا بد
من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا وايضا
الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن
المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما
مشتقان اولا ثم كل في الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى
بلا قيد فمطلق او معه فمقيد واشخاصه كلها فعام او بعضها
معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشئ لا بعينه عند
الاطلاق اي للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي
للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة
في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه
اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا
التقسيم حد كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص
لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه
الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين
كل قسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل جرت
العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين
الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة

لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه
الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام
والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا
وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف
على الحدود التي ذكرناها

فصل

الخاص من حيث هو خاص
اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن
ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص
فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه
فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجئ انه يراد
بالقطع معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون احتمال
ناش عن دليل لا ان لا يكون احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلثة
قروء لا يحتمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق
فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض اعلم
ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد
من القرء الحيض عند ابي حنيفة رح والطهر عند الشافعي
فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ
ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي
يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من
العدة يجب ثلثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب
الشافعي رح يجب طهران وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والا

كان الثالث كذلك جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال
لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب
ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ
الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر
ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث
فرق فيكون في الثالث بعض الطهر فينبغي انه اذا مضى من
الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا
الجواب قاطع لشبهة الشافعي رح وقد تفردت بهذا وقوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد
عقب الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب
الشافعي رح يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب
للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المراة وفي تخصيصه فعلها هنا
تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه
بغير مال وبمال لا كما قال الشافعي رح ان الافتداء فسخ فان
ذلك زيادة على الكتاب لان الافتداء غير دال على الفسخ
بخلاف الحمل على الطلاق لان الطلاق مذكور في اول الكلام
ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا بمال او بغيره
ففي اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الافتداء فساد
التركيب اعلم ان الشافعي رح يوصل قوله فان طلقها بقوله الطلاق
مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا الى
قوله فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا

والا يصير الطلاق مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا
وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها
متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا
وقوله ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق
فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال
اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب
بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي رح والخلاف
هنا في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على
ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رح عند الموت واكثرهم
على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل
اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا
خاص فرض المهر اي تقديره بالشارع فيكون ادناه مقدرا
خلافا له لان قوله تعالى فرضنا معناه قدرنا وتقدير
الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان والاول منتف
لان الزيادة على غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون
الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق
الراي والقياس بشيء هو معتبر شرعا في مثل هذا الباب
اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم
فانها يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي رح كل ما يصلح
ثمنا يصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام رح هذا الفصل مسائل
اخر واوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الآتي

مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا
الهدم والقطع مع الضمان والله اعلم **فصل** حكم العام
التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف
اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من
الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد
من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قيل لزيد على افلس
يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا وانه يؤكد بكل
واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر
الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان
الناس قد المراد منه نعيم بن مسعود او اعرابي آخر والناس
الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة
في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان
علي دراهم يجب ثلثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول
انما يثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص
الخصوص وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل
نحو جاء في القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراد
تناولها القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون
لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب
قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي كرم الله وجهه في
الجمع بين الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وهي
قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطي كل

امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا و
حرمتهما آية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة
الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي
بملك اليمين فالمحرم راجح كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح
على المبيح وهو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وابن مسعود
رضي الله عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله
تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها
زوجها بوضع الحمل اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في
حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد
الاجلين توفيقا بين الآيتين احدهما في سورة البقرة وهي
قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى
وهو قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
فقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت
بعد سورة النساء الطولى وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن الآية فقوله يتربصن يدل على
ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا
او لا وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها
او طلقها فجعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ناسخا

قوله فمن مقدار ما يتناوله الآيتان لان اولات الاحمال الاتية والمتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون الى ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة الى ان باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا تلويح

لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما
اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله
اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود رضي الله
عنهما في الجمع بين الاختين وفي العدة لكن عند الشافعي رح
هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس
لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه اي التخصيص شائع
في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص فلا يجوز تخصيصه بواحد
منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان
ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه فلو
جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع
بالكلية لان خطابات الشرع عامة واحتمال الغير الناشي
عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص
فان قيل يجعله محكما هذا جواب عما قال الواقفية انه يؤكد بكل
والجميع وايضا جواب عما قال الشافعي رح انه يحتمل التخصيص فنقول
نحن لا ننكر ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه
كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال
اصلا لا الناشي عن دليل ولا غير الناشي فان قيل احتمال المجاز الذي
في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون
الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان موضوعا
للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات

وان الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص ولا يستقيم بالفهم... وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام مثل الحكم بعتق جميع عبيده بقوله كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه المحال من التلويح

قوله ان التخصيص لا يورث الشبهة والاحتمال شايع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او مستقل موصول او متراخي ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير مستقل او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص اولا وتصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمص توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في تناوله الجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال الا ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة تلويح

المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي
ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا
فان اللفظين متساويان في الدلالة على معنى الحقيقي لان ترجيح
جواب اول على الثاني فلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له
مساو لاحتمال المجازات الكثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي
يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو
العقل ونحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة
فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل
تحت العام فان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم
انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وقلنا
متى ما هو فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ
حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن
لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة ولا يلزم الترجيح
بلا مرجح فعند الشافعي رح يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض
في قدر ما تناولاه وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان
كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا
ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تناوله العام
والخاص ولا يكون الخاص للعام ناسخا بالكلية بل في ذلك
القدر فقط حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا
في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض فصل قصر العام
على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام

قوله قصر العام على بعض ما تناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكوة او غيرها نحو جاءني القوم اكثرهم نعم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادة في غيره المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه تلويح

يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا
يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اي غير المستقل
الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر
العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على
بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفة
توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة
والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق او على ما وراءها
نحو اتموا الصيام الى الليل و مستقل وهو التخصيص وهو اما
بالكلام او بغيره وهو اما العقل الضمير راجع الى غيره نحو
خالق كل شيء نعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه فا
تخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل
واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا اكل
راسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ
اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب و
يسمى مشككا او زائدا عطف على قوله او ناقصا كالفاكهة
لا يقع على العنب ففي غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب
لقصر العام غير مستقل هو اي العام حقيقة في الباقي لان
الواضع وضع اللفظ الذي استثني منه للباقي وهو اي العام
حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء
معلوما اما اذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره

فيما اذا كان الخاص مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سو
كان المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق
الطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور
على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام يتناول
للباقي يكون حقيقة فيه على ما يأتي في فصل المجاز ان شاء الله
وهو حجة فيه شبهة فلم يفرقوا بين كونه اي التخصيص بالكلام
او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص منه بمستقل فانه دليل
فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما
لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون
قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء
معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله
تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الآية ونظايره دليل فيه
شبهة وهذا فرق قد تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى
لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون
بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرايض فانه
يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة فان التخصيص
بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل عقلا تخصيصه يخص
وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى
حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستامن حيث خص من
قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله

قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما بقي وله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا تتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته يوجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان
من التلويح

لينسخ لانه ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل اي التخصيص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا انفا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالة الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه

وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة يتعين التسعون واذا اخرج عشرون يتعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة يتعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على انه لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض اخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول
تلويح

مجهول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم ان المراد منه البعص بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به بطل فلما يبطل بالشك وان كان اي المخصوص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض اخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم يبقى تحت العام فوقع جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي الشبه الثاني وهو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح

قوله لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص للشبه الاول انه يشبه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ ...

تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج
البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير كباقي تحت العام
مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد
كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل به هذا ما قالوا
ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان
يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي
ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذا الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه
من ان يكون حجة لانه ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص
ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فحيثما
توجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر
هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصوص صحيح ظهر من
هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي نسخ الحكم
في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه
مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانه يجعل ناسخا لا مخصصا
على ما سبق فان العام الذي نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس
لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة
لانه يبين انه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء
والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن وباع عبدين
الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة
ابتداء وان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة
الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول

المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل
الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى
وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء
موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين
احدهما انه يصير البيع في الاخر بحصته من الثمن المقابل لهما
والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع
بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني
ان البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع
وهو الحر والعبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ ما اذا
باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم بقي العقد في الباقي بحصته
فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم
كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه
فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في
العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه
غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع
عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان
المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم
كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم
واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد
بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذ يبين حصة كل واحد منهما عند ابي
حنيفة وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته

قوله وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لوروده على العبدين لا في الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة تلويح

قوله فصل في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف وقوله من يقول انه من الفاظ العام والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما تناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا العام بمعناه فقط اما ان يتناول المجموع الافراد او كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل تلويح

قيل ينبغي ان يقول الحكم للجميع متوقف على ثبوته بالاحاد ولان الدخول يوجد فيما لا يثبت الحكم بالاحاد وايضا ح

والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبها يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو اعتبرنا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع اذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان جهة النسخ توجب الصحة في الجميع وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء وان كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع

فصل في الفاظه

قوله ولجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار ينقص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا للحكم فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الاخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما تلويح

ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما الجمع المنكر فسيأتي ذكره وكذا اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها الجميع الافراد تلويح

لان الشرط لما لم يؤثر في السبب ولم يمنع من الانعقاد كان اشتراط القبول فيما فيه الخيار اشتراط القبول في المبيع فكان من مقتضيات العقد فلم يكن شرطا فاسدا اذ الاصل ان كل شرط هو من مقتضيات العقد لا يفسده كشرط تسليم الثمن بخلاف الحر والعبد مثلا لان الحر وما شاكله لم يدخل تحت العقد لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول من مقتضيات العقد فيفسد حسن چلبي

وهي

قوله وهي اما عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما تناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بالصيغة فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا العام بمعناه فقط ان تناول المجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان تناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة تلويح
وذكر في الرهط من الثلثة الى العشرة وقيل الى السبعة حسن چلبي

قوله عام بصيغته ومعناه وهذا القسم شامل للجمع ما ينطلق عليه هذا الاسم ان امكن العمل به وعند المانع يحمل على اخص الخصوص وهو الثلثة لتعينه
لاكمل الدين شرح المنار

وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا واما ان تناول المجموع كالرهط والقوم وهو معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من ياتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من ياتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق لفظ الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فان كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة فالمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد الحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واما في الاثنين فصاعدا فالامام يتقدم او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عم ان يسافر واحد او اثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعاني الثلثة لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية

قوله لان اقل الجمع ثلثة فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض وتشبيه الواحد بالكثير في العظم وكما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز يعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين تلويح

فهو انه كما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمايره تلويح

قوله فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة نظرا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونه يخرج اللفظ اي الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد تلويح

والجمع لان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله لان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة منها اي من الفاظ العام الجمع المعرف باللام ان لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان اللام للتعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد واما استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما ياتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد

والحقيقي كالرجل والتقدير كالنساء في لا اتزوج النساء في حيز النفي فردا اذ المعنى لا اتزوج امراة حسن چلبی

قوله منها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتواتر الاول فيه ظاهر وتوتر الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر تلويح

والمراد بالحصة في قوله وقد يكون حصة معينة منها نفس الشخص لا مصطلح اهل المنطق حسن چلبی

يعني اقوال معاني المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى اللام المجردة حسن چلبی

قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه وغير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم فباعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء اخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح لوجود الشمول الثالث ان المراد ان الاستثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة تلويح

قوله في هذا المقام اي مقام بيان عموم الجمع المحلى باللام بانه يطلق على الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية حسن چلبی

لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عم الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله عم في الخلافة فقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضه بقوله عم الائمة من قريش ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء قال مشايخنا رحمهم الله هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحد ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم ولقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس الاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الاية لبيان مصرف الزكوة فيبقى الجمعية من وجه ولو لم يحمل يبطل اللام اصلا اي اذا كان لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا الوجه ويبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام رح في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا الى اخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل

قوله قال مشايخنا رحمهم الله الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بانه ليس القصد الى عهد واستغراق فلو حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد ولا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير ادم عم كانت حقيقة الجنس متحققة ولم تتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز تلويح

قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى تلويح

على الجنس مجازاً مقيد بصور لا يمكن حمله على العهد والاستغراق
حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علم
فان علمائنا رحمهم الله قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فيحملوا
اللام لاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار
ايضاً لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير
عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى
باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا والسارق والسارقة الا ان يدل القرينة على انه لتعريف الماهية
نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة
لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم استغراق الجنس ثم تعريف الماهية
ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي
جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك
انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام
للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى والكلمة التوحيد والنكرة
في موضع الشرط اذا كان اي الشرط مثبتاً عام في طرف النفي فان قال
ان ضربت رجلاً فكذا معناه لا اضرب رجلاً لان اليمين للمنع ههنا
اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلاً فعبدي حر اليمين
للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلاً فشرط البر ان لا يضرب احداً من
الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله

اذا كان الشرط مثبتاً حتى لو كان الشرط منفياً لا يكون عاما
كقوله ان لم اضرب رجلاً فعبدي حر فمعناه اضرب رجلاً
فشرط البر ضرب احد من جنس الرجال فيكون للايجاب الجزئي
وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس
الا رجلاً عالماً فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن
خير من مشرك وقول معروف وانما يدل على العموم لانه في
معرض التعليل كقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا
والحكم اي عدم النكاح عام فلو لم تكن العلة عامة لما صح التعليل ولان
النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فيكون النسبة الى الموصوف
بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالماً معناه الا رجلاً
عالماً فيعم بعموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالماً عام
لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلاً عالماً فان اظهرنا
الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلاً عالماً كان عاماً
ايضاً فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص
قلنا هو خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق
الذي لا يكون فيه هذا القيد عام في افراد ما يوجد فيه
هذا القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون
مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت
بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت
رجلاً فاذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى واذا اعيدت
معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا

اعيدت فكذلك فى الوجهين اى اذا اعيدت نكرة كان الثانى
غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثانى عين الاول فالمعتبر
تنكر الثانى وتعريفه قال ابن عباس رض فى قوله تعالى فان مع
العسر يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هنا تاكيد وان
اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان
عند ابى حنيفة الا ان يتحد المجلس والاقسام العقلية اربعة
ففى قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول اعيدت النكرة معرفة وفى قوله تعالى فان مع العسر
يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة و
نظير المعرفة التى تعاد نكرة غير مذكور وهو اذا اقر بالف
مقيد بصك ثم اقر فى مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا
لكن ينبغى ان يجب الفان عند ابى حنيفة رح ومنها اى ومن
نكرة تعم بالصفة فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه
عتقوا وان قال اى عبيدى ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان
فى الاول وصفه بالضرب فصار عاما وفى الثانى قطع الوصف
عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان فى الاول وصفه
بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو ان
ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففى الاول اى فى قوله اى
عبيدى ضربك فهو حر لما كان عتقه اى عتق الواحد المنكر معلقا بضربه
مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد
فلا يبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اى عتق كل واحد وليس

البعض اولى من البعض تبطل اى الكلام بالكلية وفى الثانى
وهو قوله اى عبيدى ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل
اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول
نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الاول فان طهارته
متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن
منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اى خبز تريد هذا
نظير الثانى فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا
يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن التخيير فى ذلك
الواحد ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف ومنها من وهى
يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم
من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين
ويقع عاما فى العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابى
سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر
فشاؤا اعتقوا وفى من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه
فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن
للبيان وعند ابى حنيفة رح يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض
اذا دخل على ذى ابعاض كما فى كل من هذا الخبز ولانه متيقن
اى التبعيض متيقن لان من ان كان للتبعيض فظاهر وان كان
للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل
محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفى المسئلة الاولى
هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره

قوله ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه تعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تعالى فاقروا ما تيسر يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان الامر ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا
تلويح

قوله وقد مر وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جمع اعداد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ...

فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان كان المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في اي مما تفردت به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف ساير ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل اولا وهاهنا فرق اخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما اخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا لا يمكن

قوله فكل واحد اول كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق
تلويح

حمل

حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعملا للكل كذا ذكره فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجازي لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا تنافي ارادة الاخر فيلزم الجمع بينهما فاقول معنى قوله انه مستعمل للكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول للنفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا

بمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك ...

ان يستحق السابق سواء كان منفردًا او مجتمعًا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن السابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضًا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلًا تامًا بل الكلام دال على ان للمجموع نفلًا واحدًا فصار الكلام مجازًا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردًا او مجتمعًا فاذا دخل منفردًا او مجتمعًا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعًا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق

مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عم في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض ثبت بفعله عم وفي البعض الاخر بالقياس قال الشافعي رح لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عم على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عم والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز في البعض الاخر قياسًا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب عن اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل

لما لم تعم فما روي عم قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكًا فاجاب بان هذا ليس من قبيل حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عم الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى بالشفعة لكل جار مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون وح اما ان يخرج مخرج الجواب قطعًا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اى الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو أليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعًا ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملًا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي رح يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة

فصل

حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا ورد اى المطلق والمقيد فان

قوله حكم المطلق ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشايع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شايعة في الرقبات المؤمنات
تلويح

وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا للتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة
تلويح

اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق
عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق مقيد بالمؤمنة
اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن
يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر
كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي
تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم
نفي اعتاقها ضرورة لان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك
ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق
عني رقبة كافرة ثم هنا وجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق
بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلف الحادثة ككفارة
اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي رح
يحمل سواء اقتضى القياس او لا وبعضهم زادوا ان اقتضى
القياس اي بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى
القياس حمله عليه وان اتحدت اي الحادثة كصدقة الفطر
مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن
كل حر وعبد من المسلمين اي دخل النص المطلق والمقيد على
السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان
يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله ع م ادوا
عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان الرأس المسلم سبب وهو
قوله ع م ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب
العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي يمكن ان يكون المطلق

لو اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة ص

فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد الايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن البعض ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة
تلويح

قوله وان اتحدت الحادثة فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر وان لا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام في كفارة اليمين
تلويح
وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او يتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي رحمه الله

سببا

قوله لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين
تلويح

يتقيدا

سببا والمقيد سببا خلافا له اي للشافعي رح يتعلق بقوله لم
يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم في صورة اتحاد
الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضه وهي
ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير
تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام
متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب
اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان
الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة
كافرة لم يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا له اي ان المطلق ساكت
والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان المقيد اولى
لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم
كما في ثلثة ايام متتابعات ذكرنا ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى
الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا
فانها جنس واحد دليل على المذهب الآخر وهو انه يحمل
ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص
بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده
وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا
فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا
قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم
فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على
المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمساة كما في بقرة بني

وفي هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة فيجوز الزيادة بمثلها على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا يعمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين
تلويح

اي نفي الحكم عند عدم الوصف ص

قوله لان التقييد فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى وعلى ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
تلويح

قوله بل ضعف الاستدلال بهذه الآية لان الآية سيقت للنهي عن السؤال عما لا حاجة اليه او عن التكثير فيه على وجه يورث غضب النبي عليه السلام بل بيان سبب نزول الآية وبالجملة النهي عنه السؤال المخصوص وهو السؤال عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فلا يلزم كون كل سؤال منهيا عنه كيف وقد قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي ايراد الآية قياس لطيف ورمز الى ان الشافعية اهل الذكر فعلى الحنفية ان يسألوهم عن هذه المسألة وقد تلفق بين الآيتين بان لا تسألوا في المطلق واسألوا في المجمل
حسن چلبي

اسرائيل وقال ابن عباس رض ابهموا ما ابهم واتبعوا ما بين الله اى اتركوه على ما قيد ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ابهمت امهات النساء بالدخول الوارد فى الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد فى مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفى المذهب الاول والحمل مطلقا فالان شرع فى نفى المذهب الثانى وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله والنفى فى المقيس عليه بناء على العدم الاصلى فكيف يعدى فانهم قالوا النفى حكم شرعى ونحن نقول هو عدم اصلى فان قوله تعالى فى كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقى عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلى فلا يكون حكما شرعيا ولا بد فى القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثانى عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثانى

مختلف فيه فعند الشافعى رح حكم شرعى وعندنا عدم اصلى بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفى الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفى تحرير الكافرة فيكون النفى مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول وجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان فى اخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الاخر وثبت حكم صدر الكلام بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلم يوجد ايجاب الرقبة ثم نفى الكافرة بالنص المقيد بل النص لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلى كما فى القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدى القيد وهو حكم شرعى لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدى هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز فى القياس فنجيب بقولنا لا القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات فى المقيد اى يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء فى تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفى فى غيره اى على نفى الحكم وهو نفى الاجزاء فى الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد يدل على هذين الامرين والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل فى المقيس

وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله او تحرير رقبة
فلا يفيد تعديته فهي اى التعدية في الثاني فقط اى في عدم
اجزاء الكافرة فتعدية القيد تعدية العدم بعينها اى عين
تعدية العدم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها اى
وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة
من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين
تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية
العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قولهم
نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل يثبت العدم قصدا
وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فتكون اى تعدية القيد
لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة فانه
عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في
كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة
اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط
القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على
عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا
فيجوز بالقياس جواب عما ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق
على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على
الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد
قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس
اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب

قوله ودلالة المطلق عليها اى على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله عتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجوز الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز
تلويح

الدليل الذي

يمنع

يمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس
انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا يثبت
القيد ابتداء بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فصير
القياس هنا مبطلا للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس
عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة
حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا
بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون
كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل
من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق
بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر
فيها مانعا آخر يمنع القياس فهو ان القتل من اعظم الكبائر
فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه
فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم
الرقبة بالسلامة هنا اشكال اورده علينا في المحصول
وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله
لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت
جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل
اى الكامل فيما يطلق عليه الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء
الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم
قيدتم قوله عم في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس
من الابل السائمة زكوة مع انهما في السبب والمذهب عندكم

ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا
على السبب كما في صدقة الفطر وقيد تم قوله تعالى واشهدوا
اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما
في حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن
بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم
فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد الاسامة
انما يثبت بقوله ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة
والعدالة بقوله ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا

فصل حكم المشترك التأمل فيه حتى يترجح احد معانيه
ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع
للمجموع اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل
واحد من المعنيين بدون الآخر ولكل واحد منهما مع الآخر
اي المجموع او لكل منهما مطلقا والثاني غير واقع لان
الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما
بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا
وايضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا في
احد المعنيين وان وجد الاول والثالث يثبت المدعى
لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان
لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان
يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين
ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى

عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع
للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في
المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف لما
على التقديرين الاخيرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا ولا
مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل
في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد
مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز فان
قيل يصلون على النبي الاية والصلوة من الله تع رحمة ومن الملائكة
استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء
فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف
كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله
تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله
تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا على هذه الاية
من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان
الفعل متعدد لتعدد الضماير فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا
عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج
الى هنا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل
هذه الصورة اي في صورة تعدد الضماير ايضا فيكون الاية
من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان في الاية لم يوجد استعمال
المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الاية لايجاب اقتداء
المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلوة على النبي عم فلا بد

من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي
والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له لكان
هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة
سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء
فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي
ثم لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله
رحمة قد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما
ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال
الثواب ومن العبد الطاعة وليس المراد ان المحبة مشتركة من
حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها والّلازم من الله
تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها
مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف
الموصوف فلا باس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع
ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه
ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه
مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا
بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الاية حيث
نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير
العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة وما نسب الى العقلاء
يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل
ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان وهو وضع الجبهة على الارض

اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد
شامل لجميع الناس اقول تمسكهم بهذه الاية لا يتم اذ يمكن ان يراد
بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس
باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يمسهم الانقياد اصلا
وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع
فلا يحكم باستحالته في الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح
من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان
محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عم سمع تسبيح الحصا
وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد حقيقة
التسبيح لا الدلالة على وحدانية الله تعالى فان قوله لا تفقهون
لا يليق بهذا فعلم ان وضع الراس خضوعا لله تعالى غير ممتنع
من الجمادات بل هو كاين لا ينكره الا خوارق العادات

في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع
اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة اي
بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون
حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه
من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد
يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من
خطاء العوام وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي
وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة
او نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول

الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني
من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا
بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين ولا لعلاقة فمرتجل
وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما
وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني
بسبب الوضع الثاني واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي
للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز
في الثاني من حيث اللغة وبالعكس اي حقيقة في الثاني مجاز في
الاول من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح
ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة
مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن
اذا خصت به اي خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي
المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذ اريد
بها غير ما وضع له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن
حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت
به فكانه لم يراع المعنى الاول فصارت اسما له فظهر ان اعتبار
المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس لصحة اطلاقه اي المنقول
عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد
التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما
يعتبر المعنى لتصحيح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى
ولا لصحة اي المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب على الارض

مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر الاول
وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم
ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم
على غيره اي باعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح
هذا الاسم بالمعنى الثاني على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى
الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح
الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة
كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار معنى الاول في
الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق
الا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس
في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فانه
معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه
المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليصنع الواضع لهذا المعنى
لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع
لم يزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا للغفلة عنه فيطلق
الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلوة
اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق
اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول
في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما
يوجد فيه الشجاعة مجازا ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على
كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل

قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعتريان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربع اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف منه المراد في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع وعن القرينة او عن نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات تلويح

ما يوجد فيه الدعاء ويثبت ايضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها
صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد
من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد به فصريح
والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب
معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير
الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية الذين هما قسما الحقيقة
صريح وكناية في المعنى الحقيقي والذين هما قسما المجاز صريح و
كناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان الكناية لفظ
يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي بمعناه الموضوع له وهي
لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه
معنى ثان كما في النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود
والغرض من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم
لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي
ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد
مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل
عنده فالنسبة حقيقة وان نسبه الى غيره لملابسة بين
الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع
البقل فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قال الى
ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل
عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا
لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت الربيع البقل

قوله بواسطة غرابة اللفظ هو احتراز عما يستفاد من التقسيم الثالث من ان المجمل ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع اللهم الا ان يقال المجمل الداخل في الكناية ما لا يكون منشأ الخفاء فيه غرابة اللفظ حسن چلبی

اي بمعناه الموضوع له ص

طويل ص

الالفاظ الغريبة التي لا يكون استعمالها مشهورا او يختلف بحسب قوم قوم ومقابلها المعتادة اصفهاني

قوله ان لفظ استعمل في معناه الموضوع له فيه بحث لانه قد لا يقصد بالكناية معناها الموضوع له اصلا كما في قولك لمن لا نجاد له طويل النجاد قصدا الى طول قامته وما اشار اليه من انه مقصوده في الكناية تصور المعنى الاصلي في ذهن السامع لينتقل منه الى المكني عنه فيكون الموضوع له مقصودا في الكناية من حيث التصور دون التصديق فليس بشيء اذ لا بد في المجاز ايضا من تصور المعنى الحقيقي ليفهم المعنى المجازي المشتمل على المناسبة المصححة للاستعمال فدعوى كون الموضوع له مقصود التصور في الكناية دون المجاز تحكم حسن چلبی

ادعو بلا دليل سح

فيه نظر في تعريف المجاز مثل افحم السيل على لفظ المبني للمفعول لانه فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم والنظر الى غيره فلا يحتاج الى غير العاقل ويكون قوله الملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الخبر لا بد ان يكون من ملابسات الفعل تلويح

هذ

قوله اذا اطلقت لفظا لو قال فعلى هذا لو قال على معنى لكان اكفى في مقصوده اذ ليس كل مسمى يجب ان يكون معنى للفظ اللهم الا ان يعتبر الالفاظ الموضوعة بالاوضاع العامة وفيه تكلف سيد رحمه الله

توجيه المجاز في قولهم عيشة راضية ان الرضا صفة الراضي فحقيقة الكلام رضي الرجل عيشه فاسند الفعل الى المفعول به من غير ان يبنى له فحصل رضيت العيش وهو معنى كونه مجازا ثم اشتق من الفعل المبني للفاعل اسم الفاعل فقيل عيشة راضية فقد جعل المفعول فاعلا كذا في بعض حواشي المطول

فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان
الربيع ليس بفاعل في العقل فهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال
رجل جاءني زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه
حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب
انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب فصل هذا
الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة
لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا
على مسمى هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على فرد
يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت عين الموضوع له
فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهي انواع المجازات
فقال ان اردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له اي لذلك المسمى
بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول
المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ
للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان
التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي
حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ
للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا
القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر التي لم تشرب او ان لم
يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد ان تريد معنى
لازما لمعناه الوضعي ذهنا اي ينتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد
الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصر

فان قلت لو قال المتكلم جاءني زيد مع علمه بانه لم يجئ وعلم المخاطب انه لم يجئ مع علمه بان المتكلم عالم به فانه ليس بحقيقة ولا مجاز بل يعد لغوا مع انه يصدق عليه انه جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم فلا بد من زيادة قيد التأويل قلت لا لان قيد الملابسة بين المجيء وزيد فهذا مثل انبت الربيع البقل حسن چلبی

ان يقال لخ

قوله على مسمى اورده بلفظ التنكير لانه لو قال فعلى هذا لو قال على معنى بالتنكير لكفاه في مقصوده لانا نقول ليس كل مسمى يجب ان يكون معنى للفظ اللهم الا ان يعتبر الالفاظ الموضوعة بالاوضاع العامة وفيه تكلف كذا قاله الفاضل الشريف حسن چلبی

التي لم تشرب او الخمر ص

فالاستعارة في الفعل على قسمين الاول باعتبار المعنى المصدري مطلقا والثاني باعتبار تقييده بالازمنة فيكون اصل المعنى موجودا فيهما وهذا معنى ما قيل ان المجاز في الفعل قد يكون بحسب الزمان سيد

ومبنی هذا التحقیق لزوم اطراد علاقة المجاز بمعنی انه کلما وجدت العلاقة وجد صحة المجاز ولیس کذلک لعدم اطراد المجاز لان العلاقة مقتضیة لصحة المجاز فیما وجدت وجاز التخلف عن المقتضی لمانع ولذلک امتنع اطلاق الاب علی الابن وعکسه مع کون اللزوم الذهنی علاقة المجاز وهو موجود فیه وکون السببیة علاقة المجاز وهو موجود فیه لا لعدم کون اللزوم الذهنی علاقة ولا لعدم کون السببیة علاقة وهذا هو التحقیق المذکور کذا فی شرح عضد الدین لمختصر ابن الحاجب

یلزم منه ان لا یکون السببیة ایضا علاقة معتبرة للاتفاق علی امتناع اطلاق الابن علی الاب مع تحقق السببیة فیها سید شریف

ای اللازم الذهنی ص

اذا اطلق علی الاعمی وکالغایط وهو اما ذهنی محض ان لم یکن بینهما
لزوم فی الخارج کتسمیة الشیء باسم مقابله کما یطلق البصیر علی
الاعمی او منضم الی العرفی ان کان بینهما لزوم فی الخارج ایضا
لکن بحسب عادات الناس کالغایط فانه لما وقع فی العرف قضاء
الحاجة فی المکان المطمئن حصل بینهما ملازمة عرفیة فبناء
علی هذا العرف ینتقل الذهن من المحل الی الحال فیکون ذهنیا منضما
الی العرفی او الخارجی ای یکون الذهنی منضما الی الخارجی ان
کان بینهما لزوم فی الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة
فصار اللزوم الخارجی قسمین عرفیا وخلقیا فسمی الاول عرفیا
والثانی خارجیا وح ای اذا کان اللزوم الذهنی منضما الی
العرفی او الخارجی اما ان یکون احدهما جزء الآخر کاطلاق اسم
الکل علی الجزء وبالعکس کالجمع للواحد وهو نظیر اطلاق اسم
الکل علی الجزء والرقبة للعبد وهو نظیر اطلاق اسم الجزء علی الکل
او خارجا عنه عطف علی قوله جزء الآخر وح اما ان لا یکون
اللازم صفة للملزوم وهو ای اللزوم اما بحصول احدهما فی
الآخر کاطلاق اسم المحل علی الحال او بالعکس واما بالسببیة
کاطلاق اسم السبب علی المسبب نحو رعینا الغیث ای النبات و
بالعکس کقوله تعالی وینزل لکم من السماء رزقا وهذا یحتمل
العکس ایضا ای قوله تعالی وینزل لکم من السماء رزقا یحتمل
اطلاق اسم المسبب علی السبب لان الرزق مسبب عن المطر واما
بالشرطیة کقوله تعالی وما کان الله لیضیع ایمانکم ای صلوتکم

الاستعارة وهی ما کانت علاقته المشابهة ای قصد ان اطلاقه علی المعنی المجازی بسبب تشبیهه بمعناه الحقیقی فاذا اطلق نحو المشفر علی شفة الانسان فان ارید تشبیهها بمشفر الابل فی الغلظ فهو استعارة وان ارید انه اطلاق المقید علی المطلق کاطلاق المرسن علی الانف من غیر قصد الی التشبیه فمجاز مرسل فاللفظ الواحد بالنسبة الی المعنی الواحد یجوز ان یکون استعارة وان یکون مجازا مرسلا باعتبارین نقل عن المطول

هذا نظیر اطلاق اسم الشرط علی المشروط وکالعلم علی المعلوم نظیر
اطلاق اسم المشروط علی الشرط او یکون صفة وهو الاستعارة و
شرطها ان یکون الوصف بینا کالاسد یراد به لازمه وهو
الشجاعة فیطلق علی زید باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان
مبنی المجاز علی اطلاق اسم الملزوم علی اللازم والملزوم
اصل واللازم فرع فان کانت الاصلیة والفرعیة من
الطرفین یجری المجاز من الطرفین کالعلة مع المعلول الذی
هو علة غائیتها وکالجزء مع الکل فان الجزء تبع للکل ای
بالنسبة الی اللفظ الموضوع للکل فان الجزء یفهم من
هذا اللفظ بتبعیة الکل فیصح ان یطلق هذا ویراد به جزء
الموضوع له والکل محتاج الی الجزء فیکون الجزء اصلا فیصح
ان یراد الکل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق لفظ الکل علی
الجزء مطرد وعکسه غیر مطرد بل یجوز فی صورة یستلزم
الجزء الکل کالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا یوجد بدون
الرأس والرقبة واما اطلاق الید وارادة الانسان فلا یجوز
وکالمحل فانه اصل بالنسبة الی الحال لاحتیاج الحال الی المحل وایضا
علی العکس اذا کان المقصود هو الحال کالماء والکوز فالمقصود من
الکوز الماء والمراد بالحلول الحصول فیه وهو اعم من حلول العرض
فی الجوهر واعلم ان الاتصالات المذکورة اذا وجدت من حیث الشرع
یصلح علاقة المجاز ایضا کالاتصال فی المعنی المشروع کیف شرع
یصلح علاقة للاستعارة ای ینظر فی التصرفات المشروعة کالبیع

والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه
شرع فالبيع شرع عقد لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك
المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين فى هذا المعنى
يصح استعارة احدهما للاخر كالوصية والارث فان كل واحد
منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوايج الميت
كالتجهيز والدين فالحاصل أنه كما يشترط للاستعارة فى غير
الشرعيات اللازم البين فكذلك فى الشرعيات واللازم البين
فى التصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق
عليها الذى يلزم من تصورها تصوره وكالسببية عطف
على قوله كالاتصال فى المعنى المشروع كنكاحه م بلفظ الهبة
فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة و
ذلك اى ملك الرقبة سبب لهذا اى لملك المتعة فاطلق اللفظ
الذى وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيره
عندنا اى نكاح غير النبى م ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا
كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة وعند الشافعى
رح لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى
خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم
انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان
والايتلاف بينهما واستمداد كل منهما فى المعيشة بالآخر
الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين اللفظين اى غير
لفظ النكاح والتزويج قاصر فى الدلالة عليها اى على المصالح

المذكورة قلنا الخلوص فى الحكم وهو عدم وجوب المهر اى
صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصة بك اما
فى غير النبى م فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله
اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى
لا يحل ازواج النبى م لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه
امهاتهم لا فى اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة و
ايضا تلك الامور اى المصالح المذكورة ثمرات وفروع فى
النكاح للملك له عليها اى للزوج على الزوجة حتى يلزم
المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده فهو الملك
اى لو كان وضعه لتلك المصالح وهى مشتركة بينهما لما كان
المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج
خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح
للملك له عليها واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى
ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما اى بلفظ النكاح
والتزويج لانهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو
ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك
لغة ينبغى ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما
صارا علمين لهذا العقد اى بمنزلة العلم فى كونهما لفظين
موضوعين لهذا العقد ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى
اللغوى وكذا ينعقد اى النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق
المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو

قوله وهذا بناء يعني ان قوله ان ملكت وان اشتريت في معنى ان اتصف بكوني مالكا ومشتريا بالمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام
معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انفصاله وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل
بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب
لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح
الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الشراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية
تلويح

ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا النكاح غيره
عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح
وارادة البيع والهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة
قلنا انما كان كذلك اي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب
اذا كان اي السبب علة شرعت للحكم اي لذلك المسبب اي
يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك
فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا
فهو حر وقال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في الثاني
لا الاول صورته قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف
عبد ثم باعه ثم شرى النصف الاخر لا يعتق هذا النصف
لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف
الاخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو
حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر
يعتق هذا النصف لانه بعد شراء النصف الاخر يوصف
بشراء العبد ويقال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على
ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل والمفعول
والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه
بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال
المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز

قوله فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان
السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة
العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه اذا قال
ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الاخر في فصل
الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين
ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه
تلويح

لتحقق العتق العبد ولو كان شراه متفرقا فافهم

حقيقة

قوله صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يفتيه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع
الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز
المجاز
تلويح

حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ
من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك
فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة
اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية والمسئلة
المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي
تاتي وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الاخر صدق ديانة لا
قضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان
قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت و
يعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله
ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا
كان سببا محضا هذا الكلام تعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان
علة فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا
وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري
المجاز من الطرفين الى اخره فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية
والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد
بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة
اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع
مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما
فيصح الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان

قوله بناء على الاصل الذي نحن فيه هو ان السبب اذا كان سببا
محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه
تلويح

العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك
المتعة وتلك الازالة سبب لهذه اى ازالة ملك الرقبة سبب
لازالة ملك المتعة اذ هي تفضي اليها وليست هذه اى
ازالة ملك المتعة مقصودة منها اى من ازالة ملك الرقبة.
فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي اى انه
اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على
السبب ولا يثبت العتق ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو
ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت العتق بطريق الاستعارة ولا بد
في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل
منهما اسقاط بني على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما
اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها
اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته
في البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق
الاستعارة ايضا لما قلنا لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى
المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اى بين الاعتاق
والطلاق في معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع
قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في
المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة
يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير

فيقال

ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع
الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند
ابي حنيفة على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق
ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما
قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رح
في مسئلة تجزي الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف الصادر
عن المالك هو ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق
لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة اى يراد
بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه
له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا
لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه
ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا
لانه صدر منه بسببه فيكون المجاز في الاسناد كما في
انبت الربيع البقل او يطلق اى الاعتاق عليها اى على
ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال
ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فح يكون المجاز
في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند فان قيل
ليس مجازا هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا
اى ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز
بل هو اسم منقول اى منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة
شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة

الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه
اى على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة
الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك
لا للفظ الاعتاق حتى تقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز
للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا تعلق
بحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال
هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه
اخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست اى ازالة
الملك لازمة لها اى ازالة القيد فلا يصح استعارة هذه اي
ازالة القيد لتلك اى لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة
لا تجرى الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحر
عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى
لو كان عبدا ثبت البيع ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك
الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة ايضا على الاصل المذكور
ان الشئ اذا كان سببا محضا يصح الطلاق على المسبب دون العكس
ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو
ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغى ان يصح عقد الاجارة
بقوله بعت منافع هذه الدار فى هذا الشهر بكذا لكن لا يصح
بهذا اللفظ فقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله
ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور
بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف

قوله ولا يلزم اى لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل ...

الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا
اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة فى اضافة
العقد ثم اعلم ان فى الامثلة المذكورة وهى النكاح بلفظ الهبة
والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع
ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب
لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذى ثبت بالنكاح بل اطلاق
اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما فى اللازم وهو الاستعارة
ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرنا ان الاستعارة لا تجرى الا من
طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع
فى انواع العلاقات لا فى افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة
من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق
على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة
فى اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التكلم
عند ابى حنيفة رح وعندهما فى حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابنى
للاكبر سنا منه فى اثبات الحرية خلف عن التكلم به فى اثبات البنوة
والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتداء وخبر وعندهما ثبوت
الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة والاصل ممتنع ومن
شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده
لا عندهما اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع
لها ثم اختلفوا فى ان الخلفية فى حق التكلم او فى حق الحكم فعندهما
فى حق الحكم اى الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز

قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف ارفي تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين تلويح

كثبوت الحرية مثلا بلفظ ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في هذا المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف من هذا حر اي قايم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة رح هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط والامر الثاني ان فخر الاسلام رح قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتداء وخبر موضوع

لانتقال وسبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا ابني والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة تلويح

والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان عند الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين تلويح

للايجاب

قوله لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف في استدلالهما ما يلايم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال منه انما يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل هو في كلام الله تعالى ايضا لان الاصل وهو البر غير ممكن تلويح

قوله فصحة الاصل عن كلام المص ولم ينقل جواب اشتراط الوقوع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر تلويح

للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد ذلك وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتداء وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصا بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لامس السماء يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عم وان حلف لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد بها ان المسئلتان

واما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر ولم ينعقد اليمين على ما يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حيوة يحدثها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين لا تقدير لا شربن الماء الذي في الكوز ان خلقه الله تعالى فيه كما يقدر لا قتلن الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال تلويح

عند عدم البر وفي كل موضع لا يمكن البر لا ينعقد ولا يجب الكفارة صح

فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته كما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلت انما انعقد اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة لم يبق ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت تلويح

والفرق الذی بینهما وانما لم تذکر فی المتن مسئلة تکون لام
لمعتاد فی کتباذ کرهما معا فکل منهما ینبئ عن الآخر قلنا موقوف
علی فهم الاول لا علی ارادته اذ لا جمع بینهما ای بین الحقیقة و
المجاز والمراد المعنی الحقیقی والمجازی فیها ای فی الارادة فاذا
لم یتوقف علی ارادة الاول لا یجب امکان الاول وحیث یتوقف
علی فهم الاول وفهم الاول مبنی علی صحة اللفظ من حیث العربیة
فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه
من حین ملکه فان هذا المعنی لازم البنوة فیجعل اقرارا فیعتق قضاء
من غیر نیة لانه متعین ولا یعتق بقوله یا ابنی لانه لاستحضار
المنادی بصورة الاسم بلا قصد المعنی فلا تجری الاستعارة
لتصحیح المعنی فان الاستعارة تقع اولا فی المعنی وبواسطته فی
اللفظ فیستعار اولا الهیکل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه
الاستعارة یستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة
تقع اولا فی المعنی لا تجری الاستعارة فی الاعلام الا فی اعلام تدل
علی المعنی کحاتم ونحوه ویعتق بقوله یا حر لانه موضوع له فان
قیل قد ذکر فی علم البیان ان زیدا اسد لیس باستعارة بل هو
تشبیه بغیر آلة لانه دعوی امر مستحیل قصدا لان التصدیق و
التکذیب یتوجهان الی الخبر وانما تکون الاستعارة اذا حذف
المشبه نحو رایت اسدا یرمی وان کان هذا مستحیلا ایضا بواسطة
القرینة لکن غیر مقصود فان القصد الی الرؤیة هنا فعلی هذا
لا یکون هذا ابنی استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البیان

ادعاء معنی الحقیقة فی الشیء لاجل المبالغة فی التشبیه مع حذف
المشبه لفظا ومعنی فالاستعارة لا تجری فی خبر المبتدأ عندهم
فقولهم زیدا اسد لیس باستعارة بل تشبیه بغیر آلة بناء علی
الدلیل الذی ذکر فی المتن فعلی هذا لا یکون هذا ابنی استعارة
بل یکون تشبیها وفی التشبیه لا یعتق فعلم من هذا انهم لا یجوزون
الاستعارة اذا کانت مستلزمة لدعوی امر مستحیل قصدا فهذا
عین مذهبهما لان شرط صحة المجاز امکان المعنی الحقیقی قلنا هذا
فی الاستعارة فی اسماء الاجناس وتسمی استعارة اصلیة لانه
یلزم ح قلب الحقایق لا فی الاستعارة فی المشتقات وتسمی استعارة
تبعیة نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق
ولا یلزم هنا قلب الحقایق وهذا ابنی من هذا القبیل هذا الذی ذکر
ان زیدا اسد لیس باستعارة بناء علی ان الاستعارة لا تقع فی
خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة فی اسماء الاجناس اما
الاستعارة فی المشتقات فانها تجری فی خبر المبتدأ عند علماء
البیان کما یقال الحال ناطقة ای دالة استعیر الناطقة للدلالة
وهذه الاستعارة فی خبر المبتدأ لکن لیست فی اسماء الاجناس
بل فی الاسم المشتق فیجوزون هذا فی خبر المبتدأ وفرقهم ان الاستعارة
فی خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقایق اذا کان خبر المبتدأ اسم الجنس
اما اذا کان اسما مشتقا فلا تستلزم قلب الحقایق نحو الحال ناطقة
فلا تجوز فی اسماء الاجناس وتجوز فی المشتقات وهنا خبر المبتدأ وهو ابنی
اسم مشتق لانه معناه مولود منی فتجوز فیه الاستعارة فانه من قبیل

قوله ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق فعلم المصنف من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه مما لا يستقيم فيتعين في نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه تلويح

قولنا الحال ناطقة واعلم انهم [علماء البيان] يسمون الاستعارة في اسماء
الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والا
سماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع
فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريبا ويجب
ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم
زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك
ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع قولهم رايت اسدا يرمي
استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيد
اسد دعوى امر مستحيل قصدا بخلاف رايت اسدا يرمي فلا شك
انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري
الاستعارة في خبر المبتدأ وتجري في الاسماء المشتقة
اضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون
الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس
في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما
استعارة والاخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات
في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة
بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير
تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من
قبيل المشتقات فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان معنى الحقيقي
مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه
توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه انما

مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان يستعمل كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير تلويح

فان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فتجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد تلويح

فان الضرورة والمقتضي من التحقق فان موجب الكلام لا يتحقق ما لم يتحقق مقتضاه لا من حيث الفهم والضرورة في المجاز ان فرض تحققها بالعكس فليتأمل من حاشية الحسنية

يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي من بعد واذا لم تكن الضرورة
في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ
يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه
الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم
واراد به العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة
وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو
في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض فاقامه وقوله
لما طغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات ونظيره قوله عليه السلام
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد
به الطعام اجماعا فلا يستعمل غيره عند ذكر الصاع واريد به ما
فيه بطريق اطلاق اسم المحل وارادة الحال مسئلة لا يراد من
اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لان المجاز مستوع على
كما ابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى
لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله من شرب الخمر فاجلدوه لانه
اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى او لامستم
النساء لان الوطئ وهو المجاز مراد بالاجماع اعلم ان لفظ
المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق
فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق
وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين
فالوصية لابنائه دون بني بنيه اما دخول بني البنين في الامان
في قوله آمنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبنى على الشبهات

وفى هذه المسئلة روايتان ولا جمع بينهما بالحنث اذا دخل
حافيا او متنعلا فى لا يضع قدمه فى دار فلان لانه مجاز عن
لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز اعلم انه يذكر
هنا مسائل تترائى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها
اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان يحنث ان دخلها حافيا
او متنعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقى والباقى
بطريق المجاز فقوله فى لا يضع قدمه متعلق بقوله لا جمع بينهما
وانما حملناه على المعنى المجازى لان معناه الحقيقى مهجور عرفا
اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين فى الدار وباقى الجسد
يكون خارج الدار وفى العرف عبارة عن لا يدخل وكذا اى
من باب عموم المجاز قوله لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى
اى يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى
فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت
ملك فلان ولا يكون فلان فيها ساكنا يحنث بالدخول فيها
وهى تعم الملك والاجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة
وغيرها مجازا اى لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها
اى العارية والاجارة بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما
اى بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث
فى قوله ولا جمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا وليلا فى امرأته
كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تع ومن
يولهم يومئذ دبره صورة المسئلة انه قال لامرأته انت طالق

يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة
فى النهار مجاز فى الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه
يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء فى لانه يرجع الى اليوم
والمراد باليوم فى الاية الوقت فاليوم حقيقة فى النهار وكثيرا ما
يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به فى كل موضع ان
المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله فاذا تعلق
بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى
ظرف الزمان بغير فى يقتضى كونه اى كون ظرف الزمان معيارا له
اى للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم
للصوم وهذا البحث كله يأتى فى كلمة فى فصل حروف المعانى فان
امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان
لم يمتد اى الفعل كوقوع الطلاق هنا اى فى قوله انت طالق يوم
يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الان اذ لا يمكن ارادة النهار
باليوم فيراد به مطلق الان ولا يعتبر كون ذلك الان جزء من نهار
لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه
الحقيقى ومطلق الان سواء كان الان جزء من نهار او من الليل ولا
بالحنث عطف على بالحنث الذى سبق باكل الحنطة وما يتخذ منها
عندهما فى لا ياكل فى هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث
بعموم المجاز ولا يرد قول ابى حنيفة ومحمد رح على مسئلة امتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله على صوم رجب نوى به اليمين
انه نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء عليه لكونه

قيل ان لفظ لله موضوع لليمين وكلمة على موضوعة للنذر كذا قرره استاد

نذرًا والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف وإذا كان
نذرًا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لأن هذا اللفظ
حقيقة في النذر مجاز في اليمين لأنه نذر بصيغته يمين بموجبه
هذا دليل على قوله ولا يرد ثم أثبت أنه يمين بموجبه بقوله
لأن إيجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم المباح يمين لقوله
تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم كما أن شراء القريب شراء
بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل أن هذا ليس جمعا بين الحقيقة
والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام يمين
والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه
لا يكون مجازا كما أن لفظ الأسد إذا أريد به الهيكل المخصوص
يدل على الشجاعة التي هي لازمة للأسد بطريق الالتزام ولا
يكون مجازا وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به
لازم الموضوع له من غير إرادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري
إشكال وهو قوله يرد علينا أنه إذا كان هذا موجبه يكون
يمينا وإن لم ينو اليمين كما إذا اشترى القريب يعتق عليه وإن
لم ينو وإذ لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز و
يمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال لا جمع بينهما في الإرادة
لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته و
اليمين بإرادته لأن الكلام موضوع للنذر وهو إنشاء فيثبت
الموضوع له وإن لم ينو وحقيقة هذا الجواب أنه نسلم أن اليمين
هو المعنى المجازي لكن في الإنشاءات يمكن أن يثبت الكلام

المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء أراد أو لم
يرد والمجازي إن أراد فهذه المسألة تنقسم أقساما فإن لم
ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي اليمين
كان نذرا فقط عملا بالصيغة وإن نواهما أو نوى اليمين فقط
فنذر ويمين أما النذر فبالصيغة ولا تأثير للإرادة فيما
نواهما وأما اليمين فبالإرادة وإن نوى اليمين مع نفي النذر فيمين
إجماعا فقط وهذا الذي وردت إشكالا وهو قوله فإن قيل
يلزم أن يثبت النذر أيضا إذا نوى أنه يمين وليس بنذر لأن
النذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت مع أنه إذا نوى أنه ليس بنذر
فأجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة
لأن هذا الحكم ثابت بينه وبين الله تعالى فإذا نفى النذر يصدق
بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي
ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فإنه إذا قال
أردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لأن
هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي أصل فيه مسألة لا بد
للمجاز من قرينة تمنع إرادة الحقيقة عقلا أو حسا أو شرعا
أو عادة وهي إما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال
نحو يمين الفور أو معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من
استطعت فإنه تعالى لا يأمر بالمعصية أو لفظ خارج عن
هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
فإن سياق الكلام وهو قوله إنا أعتدنا للظالمين يخرجه عن الأمر

قوله الاعمال بالنيات روى مصدرًا بانما وتجرداً عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد ولم يكن ناويًا ونفس هذا الكلام يدل عقلاً على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الاعمال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك تلويح

كالوجوب والحرمة

الدنيوية لا الاخروية

اشارة الى ان المانع عقلي لا حسي

او شرعي

او فيكون من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم سمع

قوله الاعمال بالنيات والنوعان مختلفان بدليل ان معنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجدت وجد الثواب والا فلا ومعنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة او لا واذا صار اللفظ مجازًا عن النوعين المختلفين كان مشتركًا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعًا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني بناءً على ان المقصود الاهم من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية تلويح

قوله ونحو لا ياكل حلف لا ياكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالديباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف تلويح

شكوريه

قوله وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفًا عامًا كالدابة او خاصًا كالفعل او شرعًا كالصلوة تلويح

يكون للتحقير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا
او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا
في التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي
الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية
وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو
نوعان الاول الثواب والمأثم والثاني الجواز والفساد
ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء
على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى
لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته
ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا
ولا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده
فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول
من الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر اي النوع الآخر
وهو الجواز ونحو لا ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق
ولا يشرب من هذا البئر حتى اذا استف او كرع لا يحنث ونحو
لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل
بالخصومة فانه ينصرف الى الجواب لان معناه الحقيقي مهجور
شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار اعلم
ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون معنى
في المتكلم اي صفة له ولا تكون من جنس الكلام او تكون معنى
في المتكلم او تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي هي

قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعًا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارًا كان او انكارًا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء بناءً على عموم المجاز حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعًا بما يملكه الموكل من جنس بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقًا فيكون مهجورًا شرعًا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل الحنطة والنخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا تلويح

فان الخصومة جواب بطريق الدفع فان اعتبر جوابًا مقيدًا بانه على طريق الدفع فهو مقيد استعمل في مطلق الجواب وان اعتبر انه جواب ودفع اعني انه عبارة عن مجموع الامرين فهو كل استعمل في الجزء وهو مطلق الجواب حسن چلبى

الخصومة ممنوعة بقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون حرامًا
فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب
اذ الخصومة جزء الجواب وذكر الجزء وارادة الكل جائز شرعًا شرح المنار

لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقًا كان المدعي او غير محق لا نقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة الى البعد كالاقرار لانا نقول المدافعة عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازًا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب تلويح

قوله عما دلت عليه القرينة وهو مطلق الجواب المتناول للاقرار والانكار حسن چلبى

من جنس الكلام اما خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه
بل يكون في كلام آخر اي ذلك اللفظ الخارج دالة على عدم ارادة
الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على
عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض
الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون كون
بعض الافراد ناقصا او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر
فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك
حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد
وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة
في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض
الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلامي وهنا جعل من قسم
القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامي
ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا الحكم
يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فيكون
بعض الافراد اولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وهنا
نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة
غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله
المكاتب فيكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة
في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم
لكن لم نذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة
عقلا او حسا او عادة او شرعا فنبين هنا هذا المعنى ففي عين

الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق
يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى
الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز فالقرينة
تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن لان
التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا
ممتنع عقلا وفي قوله طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة
عرفا وفي قوله عم الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي
لا يأكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه
البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة
اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا
فان قيل لا نم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا يأكل من هذه النخلة
حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير ممتنع حسا بل اكلها
كذلك قلنا اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين
ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ممكنا لا حسا ولا عادة لا يكون
ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من
قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا
فعند ابي حنيفة رح المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا
لضرورة وعندهما المجازي اولى ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة
يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها مسئله وقد
يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا
منه او معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة اي المعنى الحقيقي

وهو

وهو النسب في الفصل الاول وهذا اي في الاكبر سنا منه فظاهر وفي
الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي اما ان يثبت مطلقا
اي في حقه وفي حق اشتهر النسب منه اي تصير دعوته معتبرة في
حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر منه ولا يمكن هذا
اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه لانه ثبت
ممن اشتهر منه او في حق نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو
النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن
اشتهر منه وذا متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان
الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرع
المدعي اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع
بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز
عطف على قوله اما الحقيقة والمراد المعنى المجازي متعذر
وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا اي بلفظ هذه بنتي
مناف للملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم
بهذا اللفظ لا يخ اما ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح
السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال
لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت
التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون
حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا
اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف
يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير

قوله والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد فى الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامى فمثل هذه بنتى اذا اريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا
تلويح

فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان ثبت فى حقه وحق من اشتهر منه وذلك غير ممكن او فى حقه فقط ثم هذا اما ان يثبت فى حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او فى حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذى يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فتلك المنافات ايضا والفرق بين التحريم الاول والثانى ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثانى ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما ان يثبت فى حق النسب او فى حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فاذا لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل النافى لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل النافى هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر ايضا للمنافات المذكورة ولو ردد بهذا الوجه وهو ان ثبت التحريم فاما ان ثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافات المذكورة لكان احسن مسئله
الداعى الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار

هذا انما يصح على قول من فسر الوضع بمجرد تخصيص اللفظ بازاء المعنى فى لا يوجد فى المجاز الوضع النوعى والدلالة المطابقة اما لو فسر الوضع بتخصيص اللفظ بنفسه من غير اعتبار امر زايد على اللفظ بازاء المعنى وهذا اقرب الى التعريف الذى اخذ فيه قيدا ولا فى لا يكون فى المجاز الوضع النوعى ولا الشخصى ولا الدلالة المطابقة فلا يقال الشئ فى المسبب بواسطة العلاقة موضوع بوضع الوضع لكن مع ملاحظة الواسطة نابه ونه فلا
سيد رحمه الله

اعلم ان المجاز او البيان فى نوع الاستعارة والتمثيل والتوضيح
تلويح

ويمكن ان يقول كلام فخر الاسلام خال عن الركاكة بان الحقيقة اما ان ثبت فى حقه وغيره وذا لا يمكن او فى حقه فقط اما ان يثبت فى النسب وهو متعذر فالراجح الى نفسه لا يخلو اما فى النسب او فى حق التحريم وهو مجاز فالمرد من حيث انه يكون راجعا الى نفسه فقوله اما فى النسب تعذر الحقيقة او فى حق التحريم وهو مجازى وذا لا يمكن فاذا لوحظ على هذا الطريق لم يناقض جدا كما لا يخفى

قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحشى الذى تنفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة فى الاصطلاح لكن الاسم التفصيل فى قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضى وجود العذوبة فى اللفظ الركيك الحقيقى كالخنفقيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل
تلويح

وهو لفظ الاسد والعلاقة وهى الشجاعة والقرينة الصادقة عن ارادة المعنى الحقيقى الى ارادة المعنى المجازى وهو يرمى فى رايت اسدا يرمى والامر الداعى الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل فى المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعى اما لفظى واما معنوى فاللفظى اختصاص لفظه اى لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته للشعر اى اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فاذا كان السجع داليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم فى السجع لا لفظ الشجاع واصناف البديع كالتجنيس ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز هنا استعمل للتجانس شرك فان بينهما شبه الاشتقاق ومعناه اى اختصاص معناه فمن هنا شرع فى الداعى المعنوى بالتعظيم كاستعارة اسم ابى حنيفة لرجل عالم او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل والترغيب والترهيب اى اختصاص المعنى المجازى بالترغيب والترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات لينفر السامع وزيادة البيان اى اختصاص المعنى المجازى بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا يرمى ابين فى الدلالة على الشجاع من

بيان المحسنات البديعية بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغى لان كلام المصنف فى الدواعى اللفظية وهما من المعنوية

قوله واصناف البديع المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا وقد افرده بالذكر
تلويح

قوله لفظا ركيكا الركيك الضعيف يقال ركّ الشئ اذا رق وضعف ووصف اللفظ به لضعف تركيبه ويقرب منه الوحشى ولذا قابله بالعذب

الشجاعة

قوله رأيت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم
وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى
بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام
بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظ اى الداعى الى استعمال المجاز
قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من مسك موجه الذهب
لفحم فيه جمرة موقدة فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك
معناه فيوجب سرعة الفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على
قوله او تلطف الكلام اى الداعى الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد
فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد فى زيادة وضوح الدلالة
او نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة
على معانيها يكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدى المعنى بدلالة
اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد من ان تستعمل لفظ المجاز
فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح فى الدلالة وبعضها اخفى فان
قيل كيف تكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل
المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال
بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات
المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح
من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم
وان المجاز يوجب سرعة الفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون
معناه ان تؤدى بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه فانك اذا
اردت وصف الشئ بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد

ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ
الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو
بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شئ يعرف السامع كمية سواده
فيشبه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد وغير ذلك
بالرفع ايضا اى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذا الموضع
مما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح وفى فصل التشبيه والمجاز منه
فانى قد ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه ان الغرض من
التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفى فصل المجاز
ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا تكون فيه مبالغة
فى التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة فى التشبيه
كالاستعارة

فصل

وقد يجرى الاستعارة التبعية فى
الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية
وهى فى اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهى فى المشتقات و
الحروف وانما قالوا هى تبعية لان الاستعارة فى المشتقات لا تقع
الا بتبعية وقوعها فى المشتق منه كما تقول الحال ناطقة اى دالة
فاستعير الناطق للدال بتبعية استعارة النطق للدلالة و
كذا الاستعارة فى الحروف فان الاستعارة تقع اولا فى متعلق
معنى الحرف ثم فيه اى فى الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب
فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد
بالتعليل التعقيب فهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ثم بواسطتها
اى بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام له اى للتعقيب

قوله وهنا تذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على وضعها لمعان لتتميز عن حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام والنداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني
ملوح

تخولدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل
كان الولادة علة للموت فاستعمل اللام للتعليل واريد ان الموت
واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة
وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا
شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض
داخلة حقيقة على المعلول وهنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها
وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو لمطلق العطف
بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواقع استعمالها وهي تجمع
الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان
ولا يمكن هذا في رجل وامراة فادخلوا واو العطف وقولهم لا
تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب
في الوضوء واما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب
لقوله عم ابدؤا بما بدا الله لا بالقران فان كونهما من الشعائر
لا يحتمله اي الترتيب وقوله ابدؤا بما بدا الله لا يدل على ان
بداية الله تعالى موجب لبدايتكم لكن تقديمه في القران لا يخ
عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا
يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة مما لاح له
من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا وزعم البعض
انه للترتيب عند ابي حنيفة رح وللمقارنة عندهما استدلالا
بوقوع الواحد عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك

وحقيقة ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقديرها في الجملة الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه تحت تثليث الطلاق التي يحقق تدراك ما بين ايضا بخلاف هذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا كان ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفرق ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل بعرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يعتبر وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا لحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم
ملوح

البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني
والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق
بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحد لانه لا يبقى
المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في
التكلم لا في صيرورتها طلاقا اي لا ترتيب في صيرورة هذا
اللفظ تطليقا عند الشرط كما كرر ثلث مرات مع غير المدخول
بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث
كذا هنا وان قدم الاجزية اي قال لغير المدخول بها انت
طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اتفاقا
لانه اذا قال ان دخلت الدار يقع به الاجزية المتوقفة دفعة
فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى
معا صح نكاحهما بكلامين منفصلين اي قال اعتقت هذه
ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اي قال
اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا
وضع المسئلة في اصول شمس الائمة والامام فخر الاسلام فقد
وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن
مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة
الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لا بد ان يقبل النكاح
فضولي اخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي
الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين
بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة

لنا الى التقييد به اذا البحث الذي نحن بصدده لا يختلف
بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة
بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض
تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان
نكاح الامتين برضا المولى ورضاهما دون الزوج فان
هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل
هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله
فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوجه الفضولي اختين
بعقدين فاجازهما متفرقا يبطل نكاح الثانية وان اجاز
هما معا اي قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اي قال
اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاح كل واحدة منهما
فجعلتموه للقران وان قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا
وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق
من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني
وثلث الثالث لانه لما قال اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله
لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء
فاذا قيل بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول
وموجبه ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما
عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم قال وهذا فموجبه
عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث
ولا يمكن الرجوع عن الاولين فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف

العطف فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قولهم اعتقهم اي معا
لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت
قلنا الاول فلانه لما عتقت الاولى لم يبق الثانية محلا للنكاح
ليتوقف فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم يبق الامة محلا
للنكاح فبطل واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف
على اخره اذا كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا
اشارة الى ان هاتين المسئلتين كذلك اي اخر الكلام مغير الاوله اما
في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما
في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق ابي هذا يوجب عتق كله ثم
قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما لا يعتق من الاول الا
بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام بخلاف الامتين اي في المسئلة
الاولى ليس اخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه
وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول
الكلام على اخره وفي مسئلة الاختين اخر الكلام مغير للاول فيتوقف
وقد ذكر في الجامع الحصيري قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين
ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة
وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي
مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد
لكل واحدة منهما خبرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام
على الاخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افردهما
صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه

قوله وقد يدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود للاول في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها تلويح قوله لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فائدته تظهر فيما اذا كان قال لها كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالملمي ولو وقعت طلقتان وكذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الا فرق يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو قصد الاعادة لطلقت ثنتين حسن چلبی

وهذه عتيقا معا صح نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين فلا يوجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب هي اي المشاركة اذا افتقر الاخر الى الاول فشارك الاول اي اخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله اي مثل ما تم ان لم يمتنع الاتحاد اي ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابي حنيفة ههنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير شرط اخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد وبتقديره اي بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله ان امتنع اي الاتحاد نحو جاءني زيد وعمرو ولابد ان يكون مجئ زيد غير مجئ عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالاخر وان لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله واتوا الزكوة

قوله وانما تجب هي اذا افتقر الاخر على الاول هذا حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني تلويح

لجواز وقوع طلاقين لذات واحدة بخلاف قوله هذه طالق وهذه فانه يحتاج الى التقدير لامتناع وقوع طلاق واحد لاثنين ح

قوله وبتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقديره مثله على ما ذكره المص يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجئ المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء تلويح

بان تعدد الافعال يجب المجاز لا موجب التقدير ع

قوله يعني بالتامل لان قوله لا بتقدير مثله مفسر لقوله بعينه فاذا جعل وبتقديره معطوفا على لا بتقديره كان هذا ايضا مفسرا لقوله بعينه فيلزم ان يكون مقابل الشيء مفسرا له حسن چلبی

قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة لانها احدى اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله تعالى ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرب يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة تلويح

لكنا نقول انما لا يجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة اذ هي عبادة بدنية للحرج ولا يخصهم عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يمكن اداؤه للولي عنه وهذا فاسد عندنا الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجملة لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففي ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها للجزاء في كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء يكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبله حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فيحمل على الشركة لتكون الواو على اصلها جارية بقدر

قوله التصديق ركن لا يحتمل السقوط الى ان قلت اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي خيالي رحمه

الاصل في الواو الشركة وهذا انما يثبت اذا عطف على الجزاء وهذه الجملة وان كانت تامة لكنها

قوله يمكن اداؤه الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء المالية لانها يتادى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي لعدم التكليف تلويح

قوله ودليل عدم المشاركة قايم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الخ وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شايع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد الكاف في الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدا بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قايم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدا فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راي الاكثر فصح ان يعطف عليها قوله اولئك هم الفاسقون تلويح

الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا
اذا كان المعطوف جملة لا يكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة
الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة قالوا ويكون
لمجرد النسق والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق و
ضرتك طالق في قوله وضرتك طالق لزم العطف على المجموع لا على
الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف
يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون اي ولاجل
ما ذكرنا في قوله وعبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرناه
في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا
قوله تعالى ولا تقبلوا الخ فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا
والمخاطب بهما الائمة واولئك هم الفاسقون جملة اخبارية وليس الائمة
مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم
المشاركة قائم في واولئك عطفنا الاول على الجزاء لا الآخر وثمرة هذا
تاتي في آخر فصل الاستثناء ان شاء الله تعالى الفاء للتعقيب فلهذا يدخل
في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان يدخل
على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل في المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب وقد
يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه
وكقوله لا يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال
بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال
لخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا

بهذا تظهر ان ايراده في المطول على قول الخطيب وحسبي النجم الوكيل لكلام الزاهي في ان الترتيب مطلقا كيف وقد وقع ثلاثة في القرآن العظيم هو قوله فادخلوا ابواب جهنم فبئس مثوى المتكبرين وقد حققناه في حواشي المطول فلينظر فيه حسن چلبي

يعلم جوازه من كونه طالق على الوجهين لكن الظاهر هو طالق مع

قوله وثمرة هذا الخلاف يظهر في ان قوله الا الذين تابوا مستثنى من قوله واولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا تلويح

قوله لان الجزاء يجب ان لا يتراخى ... يقع بعد الملك ... تلويح

قوله فهو حر ينبغي ان يكون الفاء مقتضى القبول لكان قيل فهو حر اذا كان لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون رد الايجاب لثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه تلويح

قوله فيعتقه
قوله ان يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب الحيوة الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا للحيوة الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التعقيب والمعلولية لا بان المراد بالشراء تحصيل الملك وبالملك تحصيل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق اعتاق تلويح

قوله اد الي الفا فانت حر بخلاف اد الي الفا وانت حر اذ العطف كفيفتها غير ممكن لان عطف الجملة الخبرية على الجملة الانشائية لا يجوز لكمال الانقطاع بينهما فاذا تعذر العطف استعير للحال حسن چلبي وقد سبق ان عطف الخبرية على الانشائية جائز عند اختلاف الاغراض ع

هو لا يكفيني يضمن كما قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد
تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره اد الي الفا فانت حر
يعتق في الحال وكذا انزل فانت امن اعلم ان اصل الفاء ان يدخل على المعلول
لانها للتعقيب والمعلول يتعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول
اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا
فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا
فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه فدولته
ذاهبة ونظايره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه
لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا
الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي
بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما
يجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تاتني
اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان يقال ائتني اكرمك فكذا
في الجملة الاسمية يقول ان تاتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما
لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل لا يجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى
لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه
لاشتراكهما في كونهما فعلا ولانهما على الزمان فلما لم يجعل الماضي
بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية بالطريق الاولى ثم للترتيب مع التراخي
وهو اي الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله
والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعندهما يتعلق جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث

قوله الاصح في العلة العقلية وان الفعل فالغائية علة لذاته الغائية والواقع ... ع

ويصح وقوع المستقبل موقع الحال على ضرب من التاويل ... صوه

قيل الامر اد الي الفا ... العلة باعتبار المعلولية ... فافهم

قوله اد الي الف فانت حر يعتق في الحال بخلاف اد الي الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو الاداء لان معنى كون الحال قيدا للعامل ان يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل او القطع بانه لا دلالة لقولنا ائتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونه قيدا له وشرطا ويلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الي الفا وهي حال مقدرة اراد ادِّ الي الفا مقدرا الحرية في حال الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اد الي الفا تصر حرا والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء تلويح قوله انت

قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فهي لا يثبت به شيء قلت ثم بتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ولم يتم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات الشركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث تلويح

وان لم تكن يقع الواحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول
بها اي عند ابي حنيفة في غير المدخول بها اذا اخر قدم الجزاء وانما
لم يذكر تقديم الجزاء لانه ياتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان
البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول اي في الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال وانت طالق لان التراخي
عنده انما هو في التكلم ويلغو الباقي لعدم المحل لان المراة غير مدخول
بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق
ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا فوجد
الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها اي ان قدم الجزاء ولم يذكره للعلم
السابق نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه
سكت عنهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المراة مدخولا
بها تكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط فان قدم
اي الشرط تعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة
التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع
في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا
كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار
فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول
في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير عند الشرط بل للاعراض عما
قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا
قال زفر رحمه الله في له علي الف بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا يملك

قوله بل للاعراض عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاء زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط لان الاخبار به كان لا ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال تلويح

ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا
قلنا الاخبار يحتمل التدارك في الاعداد وذا في العرف نفي انفراده
ذا اشارة الى التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا
نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اي
الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء
لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اي لما لم يكن
الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة اذا قال ذلك
اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة ولا يمكن التدارك في الابطال
لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين
بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول
اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط
مقام الاول اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا
غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اي الابطال المذكور ويملك الثاني
اي الافراد المذكور فتعلق بشرط اخر اي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين
بشرط اخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
والثاني ان دخلت فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث
فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه
للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا اي
بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق

وطالق فان الواو عطف مع تقدير الاول فيتعلق الثاني بعين
ما يتعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع
على الترتيب ولما لم يبق المحل لوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث
كما قلنا في حرف الواو ولكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد فان
دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم ان لكن
للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت
زيدا لكن عمروا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل
في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتان في النفي والاثبات
فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية
وهي بخلاف بل فان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول
فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل
فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا لاقراره فيكون
اي النفي ردا الى المقر ويمكن ان لا يكون تكذيبا اذ يجوز ان يكون العبد
معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد
وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فبان تغيير لذلك
النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير
لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر الكلام
يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير
ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا الا انه يثبت
الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا قالوا في المقضي له بدار
بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باع مني او

بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه
اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا
وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد ثم تكذيب الشهود واثبات
ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلام
وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه اي على المقضي
له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله
يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام منتظم
ام لا اي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح يحمل
على التدارك والا فهو كلام مستانف اي وان لم يتسق اي لا يصلح
ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها مستانفا نحو له
علي قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه
نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل
على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا
مرتبطا فحملناه على نفي السبب لما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا
فصار الكلام مرتبطا فلا يكون الكلام ردا للاقرار بل يكون نفي
السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز
النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدا لانه لا يمكن
اثبات هذا النكاح بمائتين ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان
اتساقه ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن تصح بمائتين وذا لا يمكن
لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك
النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق

فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستانف فيكون اجازة
للنكاح الآخر مهره مائتين او لاحدهما تان الشيئين لا للشك
فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف
الانشاء فانه للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشا
شرعا فاوجب التخيير بان يقع العتق بايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع
العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل ع اي حين
ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء فيكون
بيانا اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء
في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين
حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق لا يعتق
العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي
يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع
انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول
فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما
هو في الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء
وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية
المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق
ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف
الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل ان
البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا
ايهما تصرف صح فلهذا اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير وجب

التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض وقلنا ذكر
الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل
او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاؤه القتل
والقتل والاخذ جزاؤه القتل والصلب واخذ المال جزاؤه قطع
اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد
في بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله
ان شاء قطع ثم قتل وصلب وان شاء قتل وصلب لان الجناية
يحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قال في هذا حر او هذا العبد
ودابته انه باطل لان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو
غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة يحمل على الواحد المعين مجازا
اذا العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا
يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا وعكسه
ان يكون معناه هذا حر وهذان فيخير بين الاول والآخرين
لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه
ح يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره
هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ
حران فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف
عليه والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله
وهذا مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول
فيتوقف اول الكلام على المغير الاخير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين

الاول والثانى بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما ثم
قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما
خاطرى واذا استعمل فى النفى يعم نحو قوله تعالى ولا تطع منهم اثما
او كفورا اى لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون
نكرة فى موضع النفى فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما
واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع
اى لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على ان لا يفعل المجموع فلا يحنث
بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد
احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل
يدل على ان المراد احدهما فى النفى اى لا يفعل احدا منهما لا
هذا ولا ذاك بان لم يكون للاجتماع تاثير فى المنع اى دلالة
الدليل على ان المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع
تاثير فى المنع واعلم ان اليمين للمنع فان كان للاجتماع الامرين
تاثير فى المنع اى انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفى المجموع
كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فهنا للاجتماع تاثير فى
المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما فى الصورة الاولى فالدليل
دال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما يحرم فى الشرع فالمراد
نفى كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو
للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع
فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا
يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج

الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه
بحث بديع محتاج اليه فى كثير من المسائل وقد يكون للاباحة نحو جالس
الفقهاء والمحدثين والفرق بينهما وبين التخيير ان المراد فيه احدهما
ولا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين
اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف بدلالة
الحال ان المراد ايهما فعلى هذا قالوا فى لا اكلم احدا الا فلانا او
فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار
حتى لقوله تعالى ليس لك من الامر شىء او يتوب عليهم لان احدهما
ينقطع بوجود الاخر كالمغيا ينقطع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه
الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية
اولا بر وحتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها وقد يجى
للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس ويدخل على جملة مبتدأ
فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان نحو جواب الشرط هنا محذوف
اى فبها ونعمت او فالخبر ذلك والا اى وان لم يذكر الخبر يقدر من
جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اى ماكول
وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء
اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية حتى تستانسوا والا فان
صلح لان يكون سببا للثانى يكون بمعنى كى نحو اسلمت حتى ادخل
الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدى حر ان لم اضربك
حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصباح لان حتى للغاية فى مثل هذه
الصورة فان قال عبدى حر ان لم اتك حتى تغدينى فاتاه فلم

يقرن لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا تصلح للانتهاء بل هي
داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال
حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله
فصار كقوله ان لم اتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى من غير
تراخ بر وليس لهذا اي العطف المحض نظير في كلام العرب بل
اخترعوه اي الفقهاء استعارة حروف الجر الباء للالصاق
والاستعانة فيدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت
هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما
فيراعى شرائطه ولا يجري قبل القبض الاستبدال في الكر
بخلاف الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج
اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان
اذن له اي ان قال لا تخرج الا ان اذن لا يجب لكل خروج
اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه
لا يحنث فالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع
الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن
ارادة المعنى الحقيقي في هذا الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية
والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى
ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد
وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو
ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا
لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون

تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن
ويمكن ان يجاب بان على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى
بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا
ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي تتعدى الى المحل
فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول
كل المحل تقديره الصقوها برؤسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل
هي واسطة بين الفاعل والمفعول في وصول اثره اليه والمحل
هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي
منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط
بيدي لان الحائط اسم للمجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف
اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه
المحل بالآلة فلا يراد كله على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان
الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا
يشركن بالله شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا
مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز وانما
يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات
المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال
بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق
عندهما وعنده للشرط عملا باصله فعند ابي حنيفة كلمة على في
الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناها الحقيقي
في طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده

قوله واما من فقد يكون للتبيين او التبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء تلويح

والمراد بالغاية قولهم ابتداء الغاية وانتهاء الغاية جميع المسافة اذ لا معنى لابتداء النهاية وانتهاء النهاية رضي

لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط
ويجب عندهما اى ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون
الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض
واما من فقد مر مسائلها اى في فصل العام في قوله من شئت
من عبيدي الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر
اى ان احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف
دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر بتاجل الثمن لان صدر الكلام
وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى
شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى
شهر وان لم يمكن اى وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل عليه
الكلام يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اى التاخير نحو انت
طالق الى شهر ولا ينوى التنجيز والتاخير يقع عند مضى شهر
وعند زفر يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت
غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك
وكلت السمكة الى راسها لا يدخل تحت المغيا وان لم تكن اى
وان لم تكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام ان لم يتناولها
فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصدر
لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون الغاية لمد الحكم اليها
فقوله فكذلك جواب الشرط اى لا يدخل الغاية تحت المغيا
وان تناولها اى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول
المرافق فذكرها لاسقاط ما ورائها اى ذكر الغاية يكون لاسقاط

ما وراء الغاية نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين في
الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا اى دخول حكم الغاية تحت حكم
المغيا الا مجازا وعكسه اى المذهب الثاني هو ان لا يدخل حكم الغاية
تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون
بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب الثالث هو
الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا في الى بطريق الحقيقة و
عدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها
من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع وما
ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل
تحت المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل
تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما
ذكر النحويون في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في
العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس
المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كانت متناولة للغاية وانما
اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الاربعة
الثلثة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب
الشك فان كان صدر الكلام ان لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها
تحت حكم المغيا بالشك فان تناولها لا يثبت خروجها وبعض
الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا يدخل تحته اى
بعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا
المتقدمين بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية

قوله هي غاية للاسقاط وللقاضي الامام ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط ... جملة واحدة ... تلويح

لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط فان قال له علي من درهم الى عشرة تدخل الاولى للضرورة لانه جزء لما فوقه ومحل لبعض الخرج لا الاخرى عند ابي حنيفة رحمه فيجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر رحمه الله لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار عنده اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءها وكذلك في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رحمه كما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي ولا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه وفي الظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق

لان الظرف قد يكون معيارا كما في صمت اليوم وقد لا يكون معيارا كما في هذا

غدا يقع في اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي الغد ان نوى اخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا الا ان ينوي في دخولك فتعلق به وقد يستعار للمقارنة ان لم يصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشية الله تعالى ويقع في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله وذلك لان مشية متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع اثنان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم تبق محلة للاخر وثنتان لو قال قبلها اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة

قوله قبل واحدة وفيه بحث اذ يلزم منه انه اذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق يقع ثنتان ...

[illegible]

وعند للحضرة فقوله لفلان عندي الف يكون وديعة لانه
لا يدل على اللزوم كلمات الشرط ان للشرط فقط فيدخل في امر
على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو
عدم الطلاق يتحقق عند الموت ويقع في اخر الحيوة واذا عند
الكوفيين يجئ للظرف وللشرط نحو واذا يحاس الحيس يدعى جندب
علم الحيس ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين
حقيقة في الظرف وقد يجئ للشرط بلا سقوط معنى الظرف
ودخوله في امر كاين او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع
بادنى سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت
لم تطلق فيه وان قال اذا اي ان قال اذا لم اطلقك فانت
طالق فعندهما كمتى اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى
يقع بادنى سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد
بالمجلس اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت
بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف قوله طلقي نفسك ان
شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما حملا كلمة
اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق اي ان اذا
محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت
وعند ابي حنيفة رحمه كان اي قوله اذا لم اطلقك فانت طالق
عند ابي حنيفة رحمه كقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج
ابو حنيفة رحمه الى الفرق والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين و
وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثم

[illegible]

انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي جاء اذا بمعنى
متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك فانت طالق ان حمل على متى
يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الو
قوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمة اي في طلقي
نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق في الحال بمشيتها فان
حمل على ان انقطع علقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا
شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك وكيف سؤال عن
الحال فان استقام اي السؤال عن الحال وجواب ان محذوف اي
فيها او يحمل على السؤال عن الحال والا بطلت اي ان لم يستقيم
السؤال عن الحال يبطل كلمة كيف ويحنث فيعتق في انت حر كيف
شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر
ويبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر
كيف شئت وانت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال
بل صارت مجازا ومعناها انت حر او انت طالق باية كيفية
شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان تصح تعلق الكيفية
بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية
وهي ان يكون رجعيا او باينا اما العتق فلا كيفية له ولا
يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق
كيف شئت وتبقى الكيفية اي كونه باينا او رجعيا غليظة او
خفيفة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفق فذاك
والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الوقوع

[illegible]

اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما وقع ما نويا
وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض
اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا
تعارضا تساقطا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعند
هما يتعلق الاصل ايضا اى في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل
الطلاق اى وقوع الطلاق ايضا بمشيتها فعندهما ما لا
تقبل الاشارة اى مما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله
واصله سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض
فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حال في
الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه
فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية
عرض قايم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء
في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر
اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او باينا فاذا
تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر فصل في الصريح والكناية
الصريح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها لاستتارها
لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو
لست انا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معا
نيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالباين مثلا
فانه مبهم في انها باينة عن اى شئ عن النكاح او غيره فاذا
نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين موجب

الكلام

الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم
فسروها بما يستتر فيه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق
فيصير كقوله انت طالق اعلم ان علماءنا رحمهم الله
لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت باين و
امثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم
ان هذه الالفاظ كنايات عندكم فالكناية هي ما استتر
المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ
فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشايخنا
بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز
كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة
وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير
علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة فلا يحتاج في
الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق
المجاز فلهذا قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى
هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه
معنى ثان ملزوم له فيراد بالباين معناه ثم ينتقل منه
بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة الا انه
اريد به الطلاق يتصل هذا بقوله فيراد بالباين معناه
الا في اعتدى فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله
فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما تعد من الاقراء
فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان

فله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب و يرد عليه
انه ذكر ان المسبب انما تطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهنا ليس كذلك وكذلك استبرئي رحمك
بعين هذا الدليل اي الدليل ذكر في اعتدي فيحتمل انه
امرها باستبراء الرحم لتزوج زوجا آخر فاذا نوى فتقضى
الطلاق كامر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا
نوى يقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالته على البينونة

التقسيم الثالث

اي في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر
منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح
بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب
التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد
باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله واحل الله البيع وحرم
الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اي
اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع
مثل الربوا وقوله مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل
نص في العدد لان الحل قد علم من غيرهن لانه ولانه اذا
ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فا
المقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر
قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله قاتلوا المشركين
كافة والمحكم قوله وان الله بكل شيء عليم وقوله عم الجهاد
ماض الى يوم القيمة النظر ان الاول لان للمفسر والمحكم مذكوران

في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر
والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان
المذكوران وهما قوله فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شيء
عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب
اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الايتين ما يمنع النسخ
بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما
فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ
كالاخبار بعلم الله تعالى ولا يقبله فلاجل هذا اوردت مثالين
في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تع قاتلوا
المشركين كافة مفسر لان قوله تع كافة سد لباب التخصيص لكنه
يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا فقوله عم الجهاد ماض الى يوم
القيمة محكم لان يوم القيمة سد لباب النسخ والكل يوجب الحكم
الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي فان خفي بعارض
يسمى خفيا وان خفي بنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل
نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفي كاية السرقة خفيت
في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان
الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم ولنقصان لا والمشكل اما لغموض
في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن
واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن
من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه
حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق

قوله او لاستعارة فاستعير القوارير فيه بحث لان قوله تعالى كانت قوارير اى كان زبدا يشتد او هو تشبيه بليغ عند جميع الجمهور لا استعارة صرح به في المطول والجواب ان كانت تامة لا ناقصة وقوارير حال والمعنى تكونت حال كونها جامعة بين صفاء الزجاجة وشفيفها وبياض الفضة ولينها وقد اشار اليه الشارح حسن جلبي

بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة و بالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة فقوله ولاستعارة عطف على قوله والمشكل اما الغموض في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد لان صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة والمجمل كاية الربوا فان قوله تع وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع فلم يعلم ان المراد اى فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عم الربوا مثل قوله الذهب بالذهب والفضة بالفضة في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات في اوايل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل التأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف اى حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولي عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو وعلى اعتقاد الحقيقة عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تع وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء قرأوا بالوقف على الا الله

قوله والراسخون في العلم فيه بحث لانه على تقدير ان يجعل يقولون كلاما مبتدأ يجب الوصل لان الفصل يوهم خلاف المقصود وكل ما يوهم خلاف المقصود يجب وصله مع كمال الانقطاع لعدم ... وانما قلنا يوهم انه خبر والراسخون وهو خلاف المقصود على ذلك المذهب اللهم الا ان يقال الايهام على تقدير الفصل لان الاصل في الواو العطف وعطف والراسخون على انه ينبغي ان يكون يقولون خبر والراسخون على ما لا يخفى فلا يجب الوصل على هذا التقدير وقفا فليتأمل حسن جلبي

قوله فكما ابتلى فيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس انه كان يقول انا من الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن نعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين محرم

وقفا لازما والبعض قرؤوا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاعتراف بحقيته مع العجز عن ادراكه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله امنا به كل من عند ربنا اى سواء علمنا او لم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون قوله تع ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وايضا على ذلك المذهب تقولون امنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان في السير اى في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف اى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات فيجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما يبتلى فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم يبتلى ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى اى عند النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله

وحاصله ان الكلام السابق صريح في ان السلف لم يتكلموا في المتشابه وان التكلم فيه انما هو طريق الخلف وليس كذلك بل التاويل كان في القرن الاول والثاني حسن جلبي

تع ويفوضه اليه ويلقي نفسه في مدرجة العجز والهوان
ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا
رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك
الادراك ادراك مسئله قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه
مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز
والاضمار والنقل اي يكون منقولا عن الموضوع له الى معنى
اخر والتخصيص والتقديم وقد اوردوا في مثاله واسروا النجوى
الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون
من قبيل اكلوني البراغيث والتاخير والناسخ والمعارض
العقلي وهي ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو و
التصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات
وهي قوله وعدم الاشتراك الى آخره فلان مبناها على الاستقراء
وهذا باطل اي ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان
بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات
المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب
وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك وكل تركيب مؤلف
من هذه المشهورات قطعي كقوله تع ان الله بكل شئ عليم
ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لا شئ
من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد انكر جميع المتواترات
كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة والعناد والعقلاء
لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا

قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا لبطل
فائدة التخاطب وقطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون
العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم
والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالظاهر
والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني
علم الطمأنينة في كيفية دلالة اللفظ على المعنى

التقسيم الرابع

فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق
الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه
اقتضاء وعلى الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة ان
الحكم في المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشايخنا لما قسموا
الدلالات على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر
لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت من كلامهم
ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة
النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى
عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتاخر واشارة
النص دلالته على احد هذه الثلثة ان لم يكن مسوقا له
وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم
ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم
الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون
سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا
قوله تع للفقراء المهاجرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة

ولما ذكر المص ان تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تع للفقراء المهاجرين الآية وقوله تع وعلى المولود له رزقهن منه رح

للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا
في دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو
المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون معنى الموضوع
له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا
في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا
يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار
الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء المو
ضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشا
والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا
بالنظم واما ان اللازم المتأخر ثابت عندهم بالنظم فلانهم
قالوا ان قوله تع وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب
نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو
معنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في
الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة
فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم
خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوا اشارة الى
هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتا بالنظم
فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزئه
والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه
وهو انفراده بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان
النسب الى الاباء الى آخر ما ذكر في المتن واذا قالت امرأة

قوله وانما جعلوا كذلك الخ اعلم ان اللازم المتأخر لا يكون الا ثابتا بالنظم لكن ان سيق الكلام له يسمى عبارة وان لم يسق له تسمى اشارة ويكون كل منهما ثابتا بنفس النظم بخلاف اللازم المتقدم فانه لا يكون ثابتا بنفس النظم ان اللفظ بل يكون ثابتا بالاقتضاء ضرورة كقولنا اعتق عبدا العبد عني فانه يقتضي سبق البيع ضرورة كذا قرره الاستاد المحقق الفيلسوف

اجيب بان اللازم المتقدم الى المتقدم والمتأخر هو اللازم لا بواسطة علة الحكم فلا ينافيه كون الثابت بالدلالة ايضا لازما لكن بواسطتها حسن چلبي

لزوجها نكحت على امرأة فطلقها فقال زوجها لها كل امرأة
لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع
نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن
اي غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة
الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الآخر وهو
طلاق هذه المرأة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لازم الطلاق
كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تع واحل الله البيع وحرم
الربوا سيق للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة
فيه اشارة الى الموضوع له كانتقال الملك ووجوب التسليم
مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد في الربوا
والى اللازم الآخر وانما قيدنا اللازم بالمتأخر لانهم سموا
دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان
دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى
من دلالته على اللازم الغير المتأخر كالمعلول على العلة فان
الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة
الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت
للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي
اصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابتة
بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة
بعبارة النص المثبت للمعلول فيتبين من هذه الابحاث حدود
العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص

قوله ولا يحسن ان يقال ان العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم منه رح

فهو قوله وهو على الحكم فى شىء اى دلالة اللفظ على الحكم
فى شىء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم
فى المنطوق لاجل ذلك المعنى تسمى دلالة النص نحو ولا تقل
لهما أف يدل على حرمة الضرب فالضرب شىء يوجد فيه
الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم
بالحرمة فى المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر فى
هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزأه او
لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له و
اشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء
وان لم يكن شىء من ذلك فان وجد فى ذلك المعنى علة
يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها فد
لالة النص وان لم يوجد فلا دلالة له اصلا وانما قلنا
يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهمه احد او يفهمه البعض
دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية
انما اعتبرت بالنسبة اى كل من هو عالم بالوضع وبهذا
القيد خرج القياس فان المعنى فى القياس لا يفهمه كل من يعرف
اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق
والتنقيح فى هذا الموضع ولم يسبقنى احد الى كشف الغطاء
عن هذه الدلالات ومن لم يصدقنى فعليه كتب المتقدمين
والمتأخرين كقوله تع للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق
سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار

الحرب وكقوله تع وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب
الى الاباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه ينسب اليه
بلام الملك فيقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله
بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك
ماله ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ
لا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها والى ان اجر
الرضاع يستغنى عن التقدير لان الله تع اوجب على الاب
رزق امهات الولد من غير تقدير فان الانفاق على الولد فان
اراد استيجار الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة
وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا با
شارته لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تع وعلى الوارث
اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة
هى الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ و
كقوله تع اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو
الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعى لا يجوز الا بالتمليك
كما فى الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لاجعله مالكا
والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهى
كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك فى الكسوة اى لا يكون
الاصل فى الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب حتى
ان يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا الاعارة اذ هى

ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام يتم المقصود اي
سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر ولكن الاباحة في الطعام
وهي ان ياكلوا على ملك المبيح يتم المقصود دون
اعادة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم
بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعادة
الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل واما دلالة
النص ويسمى فحوى الخطاب فكقوله فلا تقل لهما
اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه
وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان التافيف
حرام لاجله هو الاذى موجود في الضرب بل اشد و
الكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها
اي على المراة دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة
هو الجناية على الصوم وهو مشترك بينهما وكوجوب الكفارة
عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان
المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية
على الصوم فان الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم
فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فبالحرى
ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة
نص ورد في الزنا فان المعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة
بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواطة بل
زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اي فوق الزنا اما في

الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء
فانها تضييع الماء على وجه لا يتخلف منه الولد وفي الشهوة
مثله لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك
البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش اي فراش
الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت التفرقة بسببه وتشتبه
النسب واما تضييع الماء فقاصر اي ما قالا من تضييع الماء في
اللواطة فقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من
الطرفين فيغلب وجوده اي وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير
نافع اي ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان
الحرمة المجردة بدون هذه المعاني اي المعاني المخصوصة بالزنا و
هي هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب الحد كا
البول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله
لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام
الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان
المعنى الذي يفهم موجبا حال عن الضمير في يفهم للجزاء هكذا
عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال
من النهك يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه قطع الحرمة بما
يحل وفي تاج المصادر حرمت كسي شكستن الضرب خبر ان بما لا
يطيقه البدن وقال ابو حنيفة رحمه المعنى جرح ينقض البنية
ظاهرا وباطنا فانه يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي
بها الحيوة فتكون الجناية كاملة وكوجوب الكفارة عند الشافعي في القتل العمد

قوله دائرا بين الحظر والاباحة تكون صغيرة فيمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا
تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان
كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع

واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة
اوجب الشافعي الكفارة في القتل العمد بدلالة نص
ورد في الخطاء وهو قوله ع م ومن قتل مؤمنا خطاء
فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة
نص ورد في المعقودة وهو قوله تع ولكن يؤاخذكم بما
عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما وجب في قتل الخطاء الكفارة
مع وجود العذر فاولى ان يجب بدونه واذا وجبت في
المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب في الغموس وهيهنا
كاذبة في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها
جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدي بالصوم وفيها معنى العقوبة
فانها جزاء يزجر به عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون
سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء و
المعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما
العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة
وهي تمحو الصغائر لا الكبائر وقال الله تع ان الحسنات
يذهبن السيئات فان قيل فينبغي ان لا يجب في
القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا جواب اشكال
على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة
فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا يجب فيه الكفارة
قلنا فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل شبهة
الخطاء فانه ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط

قوله فيجوز تخصيصه بخبر الواحد قيل عليه المخصص الاول الكتاب يكون موصولا ليصح التخصيص بخبر الواحد والقياس كما سبق فالظاهر ان الايتين ليستا بمتقارنتين وجب ان ينسخ من ان التاريخ اذا جهل حمل على المقارنة حسن چلبي

قوله تكون صغيرة رد عليه بانه اذا كان صغيرة لم تحتج المنعقدة الى الكفارة لانها تزول بالصلوة وصوم رمضان كما سيأتي حسن چلبي

قوله فان قيل الخ وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء واسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فيدخل في فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان دمه لا يماثل دم المسلم ...

قوله فان قيل حاصل السؤال انه لما كان القتل بالمثقل حراما محضا فكيف وجبت الكفارة عند ابي حنيفة وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس بآلة للقتل خلقة بل للتأديب وفي التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات تلويح

في اثباته فيجب بشبهة السبب والسبب قتل الخطاء فان
قيل ينبغي ان يجب فيما اذا قتل مستامنا عمدا فان الشبهة
قائمة هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان
قتل المستامن فيه شبهة الخطاء بسبب المحل فان المستامن
كافر حربي فظنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه
صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطاء ينبغي ان يجب
الكفارة كما في القتل بالمثقل يجب الكفارة بشبهة الخطاء
قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل
بالمحل من وجه لقوله تع ان النفس بالنفس فاما الفعل
فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة
في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص فانه
جزاء الفعل من وجه يعني شبهة الخطاء في قتل المستامن
انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستامن من حيث
الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص
جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص
بقتل المستامن ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل
من كل الوجوه وهو الكفارة فلم يجب الكفارة في قتل المستامن
اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطاء فيه من حيث الفعل
فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى
وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو
القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة مما

وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة تلويح

بلغ

تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه
جزاء المحل ومن وجه اخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تع ان النفس
بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا المعنى واما الثاني
فلانه شرع ليكون زاجرا عن عدم بنيان الرب والزواجر كالحدود
والكفارات انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة
بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص كالثابت
بالعبارة والاشارة الا عند التعارض وهو فوق القياس لان
المعنى في القياس مدرك رايا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها
ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس اى ما يندرئ
بالشبهات كالحدود والقصاص لا يثبت بالقياس قال عم ادرؤا
الحدود بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة
في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص او بالقياس فعليك
بالتامل فيها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف يقتضي
البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني
بالف وكن وكيلي في الاعتاق فيثبت اى البيع بقدر الضرورة
ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اى لا يجب ان يثبت
جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط
اصلا لكن ما يحتمل السقوط في الجملة لا يثبت فقال ابو يوسف
رح هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك
عني بغير شيء انه يصح عن الامر ويستغني الهبة عن القبض وهو
شرط كما يستغني البيع ثمه عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل

السقوط والقبول مما يحتمله اى القبول باللسان في البيع مما
يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض اى في الهبة ولا عموم
للمقتضى اى ان كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب ان
يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم
يعم لا يقبل التخصيص في قوله لا اكل لان طعاما ثابت اقتضاء
فالمقتضى ليس بلفظ وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل
يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر
بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت له لغة على
قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسال
القرية فيصير كقوله لا اكل اكلا ونية التخصيص في لا اكل اكلا
صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية
لا على الافراد بخلاف قوله لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع
النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن
لا اكل عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج
تحت ماهية الاكل فان قوله لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية
الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه
فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء
لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اى بالطريق المنطوق فان قيل
ان قال لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت
ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة
وهي وهو ان تكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه فنوى الكامل

اى المساكنة الكاملة هى التى يسكنان فى بيت واحد فنية
البيت الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى بل من باب احد محتملى
اللفظ المشترك او نية احد نوعى الجنس وسيأتى تمامه فى هذا
الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا
فنوى الكامل ولذلك قلنا فى انت طالق وطلقتك ونوى
الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء
امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقى نفسك فانه
يصح نية الثلث لان معناه كسائر افعل افعل الطلاق فثبوت المصدر
فى المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ اسماء الاجناس على
ما يأتى فان قيل ثبوت البنوة فى انت ابنى امر شرعى ايضا فينبغى
ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البنوة على نوعين فيصح
نية احدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد
ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف
المقتضى نحو قوله تع واسئل القرية اى اهلها فاثباته يغير الكلام
بنقل النسبة من القرية اليه فالمسؤل حقيقة هو الاهل فيكون
ثابتا لغة فيكون كالمنطوق فيجرى فيه العموم والخصوص قوله فلذلك
اى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلث فى انت
طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق
بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف
المرأة بالطلاق لكن لا يدل على الطلاق بطريق الانشاء عن المتكلم بهذا
اللفظ وانما ذلك امر شرعى لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذى ثبت

من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء لان
المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم المتقدم المحتاج اليه
وههنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته
يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث
قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا
اللفظ للانشاء لان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار
بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع فى جميع
اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء
الفاظا تدل على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ الماضى و
الالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو فى
اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع
الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق
ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا
اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث
انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا تصح
نية المجاز الا فى اللفظ كنسبة التخصيص وثانيهما ان قوله انت
طالق يدل على الطلاق الذى هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق
الذى هو صفة الرجل اقتضاء فالذى هو صفة المرأة لا يصح فيه
نية الثلث لانه غير متعدد فى ذاته وانما التعدد فى التطليق
حقيقة وباعتبار تعددها يتعدد لازمه الذى هو صفة
المرأة واما الذى هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث

ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية
والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص
بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه
يصح فيهما نية الثلث ووجهه على هذا الجواب كما في مشكل
الاثار للجواب الثاني ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح فيه
نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان الطلاق
هو صفة المراة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى
الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا
لفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلاثا
وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع
عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجي هذا
الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المراة لا يصح
فيه نية الثلث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية
الثلث وان كان صفة المراة وقوله كسائر اسماء الاجناس
اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا
لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري
كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا يدل على
العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما ياتي في
الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار
ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به
الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع

في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة
هذا اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقديره
انكم قلتم ان المصدر الذي ثبت من المتكلم انشاء
امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح
فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله
انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث
وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه
انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة
من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن
دفعها والغليظة وهي التي لا يمكن دفعها وهي الثلث
او هي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضى
وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت احدهما
ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد وان ينوي احدهما لكن لا يصح
نية عدد معين فيه اولا عموم للمقتضي فلا دلالة له على
الافراد اصلا ولان المقتضي ثابت ضرورة ولا ضرورة في
العدد المعين فيثبت ما يرفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن
ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاول المتيقن
لان الانواع لا تكون الا متنافية ولا بد ان يصح نية احد
النوعين وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضي كنية ثلث تطليقات
في انت طالق ثلاثا بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا
وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع

قوله لكونه معلق بشرط لم يقبل عليه لا يصلان للشرط بمعنى انعقاد السبب وانهما قد منع الحكم لا السبب واجيب بان المراد بالشرط مصطلح المتكلمين لا التعلق المتصف بمنع انعقاد السبب
حسن چلبی

الا ترى ان من طلق امراته واحدة رجعية ثم راجعها ثم طلقها ثنتين يكون ثلثا ولا يقال انه برجوعه ارتفع الاول
حسن چلبی

[illegible]

بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع
على ما يمكن دفعه وعلى ما لا يمكن فان الطلاق لا يمكن دفعه اصلا
وقوله ومما يتصل بذلك اى بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه شبه
على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما
فيعطون احدهما حكم الاخر ويغلطون فى كثير من الاحكام
وان توهم المتوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة
والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر فى الاربعة
المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى
فى مواد التقسيم اللفظ اما حقيقة وتقديرا فكل ما هو المحذوف
لكنه ثابت لغة فانه فى حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق
دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دالا على معناه
باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربع
دلالة اللفظ على المعنى فصل اعلم ان بعض الناس يقولون
بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف
ما يثبت فى المنطوق وشرطه اى وشرط مفهوم
المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولوية اى اولوية
المسكوت عنه من المنطوق وبالحكم الثابت للمنطوق
ولا مساواته اياه اى مساواة المسكوت عنه المنطوق
فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت
عنه المنطوق عن مساواته يثبت الحكم فى المسكوت
عنه بدلالة نص ورد فى المنطوق او بقياسه عليه

قوله وما يتصل قال الفاضل الشريف الفرق الصحيح بينهما ان المقصود فى المحذوف المعانى المفيدة التى تستفاد من المقدرات وفى المقتضى المعانى الضرورية المطلقة
حسن چلبی

كدلالة اللفظ المذكور على اللفظ المحذوف

المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وتحمل النطق اسم للمذكور اى يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا ولهذا جعلوا ما سميناه بعبارة واشارة ودلالة واقتضاء من هذا الدليل
حسن چلبی

قوله ما يثبت فى المنطوق اى المذكور وجه التفسير عند القائلين بالمفهوم ليس غير المذكور مسكوتا عنه مطلقا بل الحكم يثبت فيه موافقا للمنطوق او مخالفا له منه على ان المراد بالمسكوت عنه غير المذكور صريحا لا انه لم يتعرض لثبوت الحكم اصلا والى مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب
حسن چلبی

ولا

قوله ان لا يظهر اولويته ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ان مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون على سبيل اللف والنشر اى بدلالة النص فى صورة الاولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ما هو المذكور فى اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم فى المسكوت عنه اولى
تلويح

ولا خرج اى المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتى
فى حجوركم حرم الربائب على ازواج امهاتها ووصفهن
فى حجوركم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء
الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم
اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب
فى حجورهم فح لا يدل على نفى الحكم عما عداه ولا يكون
اى المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب
الزكوة فى الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال
او بناء على وقوع الحادثة ان فى الابل السائمة زكوة
فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة
عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله
لسؤال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا
علم ان السامع لا يعلم وجوب الزكوة فى الابل السائمة
فقال بناء على هذا ان فى الابل السائمة زكوة لا يدل
ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا تبين شرائط
مفهوم المخالفة شرع فى اقسامه فقال منه اى من مفهوم
المخالفة هذه المسئلة وهى ان تخصيص الشئ باسمه
اى سواء كان اسم جنس واسم علم يدل على نفى الحكم عما
عداه اى عما عدا ذلك الشئ عند البعض لان الانصار
فهموا فى قوله عم الماء من الماء اى الغسل من المنى عدم
وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال

ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم فى المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم فى الزنا بدلالة نص ورد فى ماعز اسلمى
تلويح

وعندنا لا يدل وإلا لزم الكفر والكذب في محمد رسول الله
إذ يلزم ح أن لا يكون غير محمد رسولاً وهو كفر ويلزم الكذب
في زيد موجود لأنه يلزم ح أن لا يكون غير زيد موجوداً
ولإجماع العلماء على جواز التعليل فإن الإجماع على
جواز التعليل والقياس دالّ على أن تخصيص الشيء باسمه
لا يدل على نفي الحكم عما عداه لأن القياس هو إثبات حكم مثل
حكم الأصل في صورة الفرع فعلم أنه لا دلالة للحكم في الأصل
على الحكم المخالف فيما عداه وإنما فهموا ذلك أي عدم وجوب
الغسل بالإكسال من اللام وهو للاستغراق غير أن
الماء يثبت مرة عياناً ومرة دلالة جواب إشكال وهو
أن يقال لما قلتم أن اللام للاستغراق كان معناه لأن
جميع أفراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل
بالتقاء الختانين بلا ماء فأجاب عن هذا بأن الغسل لا
يجب بدون الماء إلا أن التقاء الختانين دليل الإنزال
والإنزال أمر خفي فيدور الحكم مع دليل الإنزال وهو
التقاء الختانين كما يدور الرخص مع دليل المشقة
وهو السفر ومنه أي من مفهوم المخالفة هذه المسألة
وهي أن تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما
عداه عند الشافعي ونقول تخصيص الشيء مبتدأ
ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف أي وهو
الراجع إلى تخصيص الشيء وقوله عما عداه أي عما عدا

ذلك ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء
بدون الوصف كقوله تع من فتياتكم المؤمنات تخص
الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح
الفتيات أي الإماء غير المؤمنات للعرف فإن في قوله
الإنسان الطويل لا يطير تبادر الفهم إلى ما ذكرنا ولهذا
يستقبحه العقلاء والاستقباح ليس لأجل نسبة عدم
الطيران إلى الإنسان الطويل لأنه لو قال الإنسان الطويل
وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم أن الاستقباح
لأجل أنه يفهم منه أن غير الطويل يطير
ولتكثير الفائدة ولأنه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان
ذكره ترجيحاً من غير مرجح لأنه لو لم يدل على نفي الحكم عما
عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتاً فتخصيص الحكم
بالموصوف تكون ترجيحاً من مرجح لأن التقدير تقدير عدم
المرجحات الأخر كالخروج مخرج العادة إلى آخره ولأن
مثل هذا الكلام للحكم يدل على علية هذا الوصف نحو في
الإبل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه
وعندنا لا يدل لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر
اعلم أن القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه
أن التخصيص إنما يدل على نفي الحكم عما عداه إذا لم يخرج مخرج
العادة ولم يكن لسؤال وحادثة وعلم المتكلم بأن السامع
يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة

قوله تعالى وما من دابة قال وذكر صاحب الكشاف اه اقول مراده ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم لكن يجوز ان يراد بها ههنا دواب الارض واحدة وطيور جو واحد فيكون استغراقا عرفيا فذكر وصف ستة الى جميع دواب الارضين السبع وجميع طيور الى فاق على التسوية ليدل على الاستغراق الحقيقي فيفيد زيادة التعميم والاحاطة ملا خسرو لان النكرة في سياق النفي وان كانت مستغرقة الا انه يحتمل ان يراد بها الاستغراق العرفي يعني دواب ارض واحدة وطيور جو واحد فذكر وصفا نسبته الى جميع دواب الارض كان وطيور اي جو كان على التسوية فاتضح انه الاستغراق حقيقي حسن چلبي

فى هذا الاربعة وفى نفى الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه

الاربعة علم ان التخصيص لنفى الحكم عما عداه فاقول ان موجبات

التخصيص لا ينحصر فى تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض

العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع

ذلك لا يراد منه نفى عما عداه لانه لو كان لنفى الحكم عما

عداه يلزم ان الجسم الذى لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون

متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة

وانما وصف تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا

الوصف وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا

يراد بالوصف نفى الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة

غير متحققة وقوله وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم اى موجبات

التخصيص لا ينحصر فيما ذكر نحو الجسم الى آخره ونحو المدح والذم

فان موجبات التخصيص فى هذه الصور اشياء آخر غير ما ذكروا

او التاكيد نحو امس الدابر لا يعود او غيره اى غير التاكيد

نحو وما من دابة فى الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات

منتفية الا نفى الحكم عما عداه فقوله وما من دابة فى الارض

وصف الدابة بكونها فى الارض ولا يراد نفى الحكم بدون ذلك

الوصف لان الدابة لا يكون الا فى الارض مع انه لا يوجد شيء

من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر فى المفتاح انه انما وصفها

بكونها فى الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل

ما يدب فى الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة

قوله نحو وما من دابة فى الارض الخ ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة فى الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط فى جميع الارضين السبع وما من طائر قط فى جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها نوح

وههنا نظر لا مجال للمناقشة لدفعه لان فى الوجه الثالث بان يقال قد سبق ان من شرط القياس المساواة وشرط المفهوم عدم المساواة خسرو

قوله وذلك بان يكون الشيء ما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف الخ ملا خسرو

قوله انما هو الى الجنس لا الفرد لم يرد بالفرد الفرد الواحد حتى يرد انه ليس محتملا اصلا لان النكرة المنفية مع من نص في الاستغراق بل اراد مطلقا الفرد الذي يقارن الاستغراق العرفي فان قلت ما الفرق بين ارادة فرد واحد منها في الاستغراق كذلك ارادة الجنس دون الفرد فكيف حمل الآية على ارادة غير الجنس قلت الاستغراق يتحقق بالنظر الى الاجناس كما في قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين حسن چلبي

قوله يعارضه القياس فيه بحث اذ قد صرح فيما سبق بان المفهوم ليس محلا للقياس لاشتراط المساواة فيه وعدمها في المفهوم فكيف يصح قوله يعارضه القياس حسن چلبي فان قلت قد تقرر ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قلت معناه انه لا يدل دلالة قطعية حسن چلبي

قوله لانه ذكره ترجيحا يعني لما ذكر من الدليل نظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان الفوائد المذكورة لا توجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح [illegible] او غيرها نوح

غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص

منتفية الا نفى الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء

فلانهم لم يجدوا فى هذا المثال لوصف الانسان بالطول فائدة

اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلى على انه كثيرا ما يكون

فى كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام لكلمة واحدة الف فائدة

تعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من

غير مرجح فى حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر ولان اقصى درجات

اى الوصف ان يكون علة وهى لا يدل على ما ذكر لان الحكم

يثبت بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام

يدل ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اى عند عدم الوصف لكن

بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما

شرعيا لا انه علة لعدمه اى لا بناء ان الوصف علة لعدم

الحكم عند عدم الوصف ومن ثمه ان الخلاف انه اذا كان

الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتى فيما عدا الوصف

عندنا لقوله عليه السلام ليس فى العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل

اذا لم يكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتى

لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلى وعنده يثبت فيما عدا

الوصف الحكم الثبوتى وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية

وعدمها كما فى قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح عدم جواز

الكافرة فى كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر فى فصل

المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يجوز

يلزم الخ

قوله ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء ويحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول نوح

قوله ولان اقصى درجاته هذه شبهة من يقول ببطلان دليل الخطاب ورده ابن الحاجب في المختصر واجاب وضمير ثبت راجع الى المفهوم ولفظ هذا اشارة الى ما ذكره من ان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء ويحصل الظن وهو كاف حسن چلبي

يقدر ص

قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بالاتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف لحكم الربائب في حجوركم فلو كانت الفتيات ان الاماء مؤمنات في الغالب العادة جارية بذلك نصح ما ذكره بلوغ

تحريم نكاح الامة الكتابية عند نا خلافًا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخيرين لا ان هذا النفي لتخصيصه هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيًا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت مع في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لا لانه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع لا يقال لا حاجة الى البيان لانها صارت بالاول ام ولد فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما هٰهنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدي ام الولد بل هما ولد الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال

وقد يجاب عن ذلك بانه يكفي في الخروج مخرج العادة ان يكون الغالب اتصاف المذكور بذلك الوصف بالنظر الى الحكم المقصود حسن چلبي

قوله في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدًا بلوغ

قوله اما هٰهنا فلا يعني ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فلا يكونان ولد ام ولد بلوغ

دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين فافهم بخلاف ما اذا كانت

محمود

قوله عملا بشرطيته فان شرط الشي ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلًا في ذلك الشي ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل ينفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار هٰهنا وبالجملة دلالة مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة بلوغ

قوله وان جميع ما ذكر الخ وان لم يكن دليلا فلا وجه لتخصيص ذكر الدليل المذكور لكونه مختصا بالشرط بل لان جميع ما ذكر حسن چلبي

لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا يقبل الشهادة عندهما فهٰهنا اى عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا اى على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا يقبل شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكرنا لا حاجة اليه جاء شبهة وبها يرد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه اى في التخصيص بالوصف اى لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رح هذا اى السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو هٰهنا اى ذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا بنفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه عملا بشرطيته وان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اى بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما

قوله في ارض كذا يحتمل انه يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا انما اوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق بلوغ

قوله بعين ما ذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم بلوغ قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يظهر لو قال ان كانت الابل علوفة فلا تؤدوا زكوتها لا يجب بذلك الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز بلوغ

قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه

ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمه يظهر هنا ايضا لان الشرط يقال
لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد
يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف
والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى
الثاني اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى
الاول يوجب ما ذكرتم كالوضوء شرط لصحة الصلوة
فانه تنتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس
المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا
المعنى حكم شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند
عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم
الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط
بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء
المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط
نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول
يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله ومن لم يستطع
منكم الآية توجب عدم جواز نكاح الامة عند طول
الحرة عنده ويجوز عندنا قال تع ومن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم
القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح
الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده

فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تع واحل لكم
ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا
ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية وهذا
بناء اي هذا الخلاف مبتني على ان الشافعي اعتبر المشروط
بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير والتعليق
قيده اي الحكم بتقدير معين واعدمه اي الحكم على غيره
فيكون له اي للتعليق تاثير في العدم اي عدم الحكم ونحن
نعتبره معه اي نعتبر المشروط مع الشرط فالشرط والجزاء كلام
واحد موجبا الحكم على جميع التقادير اوجب الحكم على تقدير وهو
ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت في انت طالق
اي المشروط وهو انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت الدار
اذا خذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس
كلاما بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا
للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو
انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط
المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا
عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما
ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير
والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من
التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق
في تاخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق

بالملك هذا تفريع على ان المعلق انعقد سببا عنده فان وجود
الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا
عند الشافعي رحمه فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك فالملك
غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل
النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب
الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب
وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل
وكفارة اليمين اذا كانت مالية فالشافعي جوز تعجيل الكفارة
المالية قبل الحنث فان اليمين سبب الكفارة عنده بناء على
هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت
وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال
في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني ففي الكفارة المالية
الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان
نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية
فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي المال لما يثبت نفس الوجوب بناء
على السبب افاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء
واما قوله فلا ينفك احدهما عن الاخر ففي فصل الامر بانه قد ثبت في
العبادة البدنية ينفك الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا
لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا
الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل

وعندنا انما نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع
لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا ينعقد سببا
للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم
في المسايل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فلا يكون
سببا للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سببا عندنا
اختلف الحكم في المسايل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق و
العتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا
ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل
السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند الشرط
في باب النذر والسبب الكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين
لم تنعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة
انما يجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة
بل هي شرط لها والحنث سببا وفرق بين المالي والبدني
غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق الله تع وانما المقصود
هو الاداء فيصير كالبدنية وبين الفرق اي على مذهبنا بين
الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على
الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما
خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف
القياس فدخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله
عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط
والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع

قوله اما خبر ان احتمل الصدق والكذب ام محصوله تعريف الخبر بالصدق والكذب يقتضي توقفه عليهما وقد اخذ الخبر في تعريفهما ايضا فيقتضي توقفهما عليه فيكون كل من الخبر والصدق ونقيضه معرفا بما يتوقف عليه فيلزم الدور وتحصيل الجواب انا نمنع كونه تعريفا ولو سلم انه تعريف فلا نسلم انه تعريف لماهية الخبر والاثبات فانها واضحة عند العقل بل تفسير للفظ الخبر لكن لا من حيث ان ماهيته مدلول اللفظ الخبر لكونها معلومة مستغنية عن التعريف بل من حيث انه يلزمها الصدق والكذب وح يكون توقف الخبر عليهما بالقصد الى معرفة خاصته وتوقفهما عليه بحسب المفهوم فلا دور

حاشية قره كمال

مع المنافي فان كان داخلا على المسبب يكون داخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يختلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

فافادة الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشرع كقوله تع والوالدات يرضعن اولادهن اكد اي من الانشاء لانه ايدل على الوجود اعلم ان اخبار الشرع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان الخبر ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيما يدل على انه اي الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول ع م لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب اجيب على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تع وما امر فرعون اي فعله وعلى الفرع

قوله اخبار الشرع ... في شرح الكشاف وجه هذا المجاز ... مطلوب الوقوع ...

حاشية قره كمال

قوله ان فعله عليه السلام للايجاب قيل تقديره هكذا او كل ما يطلق عليه الامر للايجاب فلا جمع بين معنيي المشترك وفيه بحث لان الدليل الدالة على ان الامر للايجاب لا يدل على ان كل ما يطلق عليه الامر له لانه يطلق على الشان والصيغة المتهم الا ان يقال الكلام مع من يقول بالاشتراك بين القول والفعل فقط

حسن چلبي

وهو ان فعله ع م للايجاب بقوله ع م صلوا كما رايتموني اصلي فان ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا افعل ولم يقل افعل يصح نفيه اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشان وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يجب به قوله اذ الفعل بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر سلمنا انه حقيقة اي في الفعل لكن الدلائل يدل على ان القول للايجاب لا الفعل اي الدلائل التي يدل على ان الامر للايجاب يدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعلي فان تلك الدلائل غير قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعلي وسياتي واما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير الذي في امره ان كان راجعا الى الله تع لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول ع م فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل فنحن في صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب

قوله فنحن في صدد المنع ...

لايدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كاف اى الامر
القولى كاف للمقصود وهو الايجاب والترادف خلاف
الاصل وايجاب فعله عم استفيد من قوله صلوا على انه
انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل
وموجبا للتوقف عند ابن شريح حتى يتبين المراد لانه
استعمل في معان مختلفة وهى ستة عشر الايجاب كقوله
تع اقيموا الصلوة • الندب كقوله تع فكاتبوهم •
التاديب كقوله عم كل مما يليك الارشاد كقوله تع
قل استهزؤا الاباحة نحو كلوا • التهديد نحو اعملوا
ما شئتم • الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله •
الاكرام نحو ادخلوها بسلام امنين • التعجيز نحو
فأتوا بسورة • التسخير نحو كونوا قردة • الاهانة
نحو ذق انك انت العزيز الحكيم • التسوية نحو قوله تع
اصبروا او لا تصبروا • الدعاء نحو اللهم اغفرلى
التمنى نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلى • الاحتقار
القوا ما انتم ملقون • التكوين نحو كن فيكون قلنا
لو وجب التوقف هنا لوجب في النهى لاستعماله في معان
وهى التحريم كقوله تع ولا تاكلوا الربوا والكراهة
كالنهى عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه
نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير ولا تعدن عينيك
وبيان العاقبة ولا تعتدوا والارشاد لا تسألوا عن

اشياء

اشياء والشفقة نحو النهى عن اتخاذ الدواب كراسى
والمشى في نعل واحد ولان النهى امر بالانتهاء عطف
على قوله لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قولك
افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق
بين طلب الفعل او طلب الترك ثابت بديهة وهذا
الاحتمال يبطل الحقايق يمكن ان يراد به حقايق الاشيا
فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد
زيدا بل عدم الشخص الاول وخلف مكانه شخص اخر وهو
عين مذهب السوفسطائية النافين حقايق الاشياء
ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله
احتمال قريب وبعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او
مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل
دلالات الالفاظ على المعان الموضوع لها
وايضا لم ندع انه محكم وعند العامة موجبه واحد
اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم
اذ هى الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح
جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم
لقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام
خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لو
لا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا اذ

ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب وان
يكون لهم الخيرة قال الله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة القضاء
والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه او
حال او تمييز ولا يمكن ان يكون المراد من القضاء هو المراد
من قوله فقضيهن سبع سموات لان المراد عطف الرسول
على الله يمنع ذلك فتعين ان يكون المراد الحكم والمراد
من الامر القول لا الفعل لانه اريد الفعل فاما ان يراد
فعل القاضي او المقضي عليه والاول لا يليق لان الله
تع اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل
المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامره والاصل عدم تقدير
الباء وايضا يكون بمعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة
والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون
الحكم باباحة فعل او ندبه وان وجب ذلك فهو المدعى
فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل ما منعك ان
لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد ذهب الشيخ
الامام ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد
والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام
الى ان حقيقة الكلام مراده بان اجرى الله سنته في

تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد
هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات
وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على
المذهب الثاني فظ واما على المذهب الاولى فلانه من جعل
الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا
الامر وترتب وجود المامورية عليه ولولا ان الوجود
مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا
بهذا الامر اى اراد الله تع انه كلما وجد الامر يوجد المامور
به فكذا في كل امر من الله لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل
اى يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تع لان معناه كن
فاعلا لهذا الفعل فقوله صلوا اى كن فاعلا للصلوة و
زكوا اى كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون
فيجب ان يتكون ذلك الفعل الا ان هذا اى كون الوجود
مرادا من كل امر بغيرهم الاختيار فلم يثبت ويثبت الوجوب
لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله افعصيت
امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون والعرف فان
كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ مسئله
وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في قوله وابتغوا
من فضل الله اى اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في
فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة اى الندب
والاباحة في الايتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء و

الاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي
ان يثبتا على وجه تنقلب المنفعة مضرة بان تجب عليهم
واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض
والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على الجزء لان الاباحة
مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب
فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة
لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة
اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة
وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحه
لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء
الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة
والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى
الاباحة والندب من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا
مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير
ما وضع له سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف
صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي
بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا
ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف
في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب هو
بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى
الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى

الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع و
الاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة
مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك
ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا
ان الاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز
الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على
جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا
الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت
جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي
يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء و
هذا معنى قوله لان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزؤهما
لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا العدم الدليل
على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا بحث دقيق
ممّا سنح لخاطري هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب
اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى
بقي الندب والاباحة عند الشافعي رح فلا يكون مجازا لان
هذه من دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما
وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة
الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق
الاستعارة انما يكون اذا استعمل الامر واريد به الندب او
الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ

الوجوب وبقي الندب والاباحة على مذهب الشافعي رح والامر
هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به
غير ما وضع له فلم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة
الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا اطلقت الا
نسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد
من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان
واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب
الشافعي رح لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة
التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر
اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا
ولا مباحا

فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم
والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب
اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج العامنا هذا
ام للابد سأل الاقرع ابن الحابس في الحج العامنا هذا ام للابد
فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند
الشافعي رح يحتمله قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات
فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار
الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تع وان
كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم
تجدد السبب لا لمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملهما
اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن

او مجموع الافراد لانه واحد من حيث هو المجموع وقد يحتمل لا
يثبت الا بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض
ففي طلقي نفسك يوجب الثلاث على الاول ويحتمل الاثنين
والثلاث عند الشافعي رح وعندنا يقع على الواحد ويصح نية
الثلاث لا الاثنين لان الثلاث مجموع افراد الطلاق فيكون
واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض
لا دلالة لاسم المفرد على العدد فذكروا هذه المسألة بيانا لثمرة
الاختلافات ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل
التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسألة وهي
ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت
التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسألة
لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط
يجب ان يثبت التكرار عندهم وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي
ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا
ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار

فصل الاتيان بالمأمور به نوعان اداء اي تسليم عين
الثابت بالامر وقضاء اي تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول
الثابت ليشمل النفل ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء
يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا
فاتت شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا
يجب بما وجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت

وله مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات الا شرف
الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم ان كان عامدا
لقوله تع فعدة من ايام اخر وقوله ع من نام عن صلوة
الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر وقال ع من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالاية فالحديث
على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا
في الترك واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول
ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما
ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط
بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء
جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو
فعدة فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي يوجب
الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الخ وايضا
لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس
مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب
بما اوجب الاداء اذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف
الى رمضان اخر ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان
اخر لان القضاء انما يجب بما اوجب الاداء والاداء فلو يجب
النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما
مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان اخر قلنا القضاء

هنا يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما
مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف
سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا
اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد
يستوي فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان الاخر
عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود اي صوم مخصوص بالاعتكاف
فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع
شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما متصورا وفضيلة
الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد
فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة
ترجع الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت
من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة
تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الاخر وهو ان يجب
القضاء مع وجوب غاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب
معه فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط
فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل
على الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت الخ معناه
ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي
افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان
هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط
وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان

اخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة
ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى
ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط
النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة
بشرف الوقت انما يثبت لخوف الموت وسقوط النقصان
وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت لخوف الموت
والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة
سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط
شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان
وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من
وجوب القضا مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت
فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا
البحث من مشكلات مباحث اصول فخر الاسلام وقد فسر في
بعض الحواشي الوجهان بغيرما فسرت لكن لا يخفى على ذوي
الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به
على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا
الحمد لله ملهم الصواب والاداء اما كامل وهو ان يؤدي
بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة
المنفرد والمسبوق منفردا وشبيه بالقضاء كفعل اللاحق
فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام

الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى
المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما
بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة في غير مصره
وقد فرغ امامه يصلي ركعتين باعتبار انه قضاء والقضا
لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ
اي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في
الوقت ثم سبق المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء
او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لانه قام
اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا او كان هذا
المسافر مسبوقا اي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر
في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما
صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي
الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على
قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان
الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى
يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق
فانه التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في
المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام
قاضيا او تكلم اي تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او
قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة
لانه يجب عليه الاستيناف فاذا استانف يكون مؤديا

من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعًا ولهذا اى لاجل ان اللاحق كان خلف الامام لا يقراء ولا يسجد للسهو اى اذا سها فى القدر الذى لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدى اذا سها لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما سبق فيقراء ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر ما تعرف قربة الا فى هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخيفة فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة اى لا تقضى لان ابطال الاصل الخ اذا ادى الزيوف فى الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية فى الصلوة قياسا اى على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفانى والنص ورد فى الصوم

وهذا

وهذا حكم لا يدرى بالقياس فينبغى ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة فى غير هذه الايام ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها هل هو مثل القربة الاراقة ام لا والتصدق بالعين او بالقيمة فى الاضحية قلنا يحتمل فى الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون اتيا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل ان تكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان يكون اتيا بالمندوب ومحمد رح قال فى هذا الموضع نرجو القبول وفى الاضحية لان الاصل فى العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تع لكن لم نعمل بهذا الدليل المظنون وهو ان الاصل فى العبادة المالية التصدق بالعين فى الوقت حتى لم ننقل ان التصدق بالعين فى الوقت يجوز فى معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثانى لم ينتقل الى الاضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء شبيه الاداء عطف على قوله فاما بمثل غير معقول كما اذا ادرك الامام فى العيد راكعا كبر فى ركوعه اى كبر تكبيرات الزوايد فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات

كالعيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه
بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم
الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع
والصرف والسلم لما عقد الصرف والسلم يجب بدل الصرف والمسلم
فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم
فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عينه اي الغا
في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم
فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع
مشغولا بجناية او دين وغيرهما بان كان حاملا او مريضا
حتى اذا هلك بهذا السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رح
وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف
اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه
اصلا لما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهر اباها
فاستحق صورة المسئلة ان يكون ابو المراة عبدا لرجل فتزوجها
الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجب قيمته اي للمراة
على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث
انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها فلا يملك
منعه اي اذا طلبت المراة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا
يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب
تبدل العين قضاء روي ان رسول الله م دخل على بريرة
فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال م الا تجعلين لنا

من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال
هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا
لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع
على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من
حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع
يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام
لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات
من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع
وقد اراد بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار
لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق
قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اي بيع
العبد قبل تسليمه اليها وان كان قضى القاضي بقيمته عليه
ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم
المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي لا يبرا عن الضمان
لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وعادة ياكل الانسان في موضع
الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان
فيه قصور فتم بالاتلاف والجهل لا يتعذر والعادة المخالفة
للديانة لغو وهو ان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من
ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى
واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل ولا مثل له لان الحق
في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز

عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل
وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا
يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى
اليه يدخل موجبه في موجب القتل المراد بالموجب ههنا
ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب
القطع والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله فصار
كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى اي هذا الذي
ذكران القتل اتم اثر القطع فاتحد فيتحد موجبهما انما هو
من حيث المعنى اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا
لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد
ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء
المحل اي انما يدخل ضمان الجزاء في ضمان الكل فيما هو جزاء
المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية
جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع كما يتم قال الله تعالى
وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا
منع لقوله ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب اي القصاص
جواب قوله فصار كما اذا قتله بضربات بتلك الضربات
اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة
لانه ح يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي قضاء القاضي
وهذا عند ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف يوم الغصب
وعند محمد يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس

قوله فاذا افضى اليه اي الى القتل بان قتله متعمدا ابطل حكم القطع في نفسه فصار متلفا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد انهى اثر الجناية بالقطع حقيقة بدليل انه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل تلويح

تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة
ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فان عنده ولي الجناية
مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اي المال عند عدم
احتماله اي القصاص منه على القاتل بان سلم نفسه وعلى
القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل
لا يقضى الا بنص وقد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله
تع فالان يذكرها في حقوق العباد ليتفرع عليها فروعا فلا
تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم
بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا ابقاء للاعراض فان قيل
فكيف يرد العقد عليها اي ان لم تكن المنافع متقومة فكيف
يرد عند الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين مقامها
فان قيل هي في العقد مال متقوم اي المنافع في العقد مال
متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح
لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم
ويجوز اي ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فيكون منفعة
الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما فتكون في نفسها كذلك
اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة
لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد عليه متقوما ولان
تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل اخر على قوله
فتكون في نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع
فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد

قوله فلا تضمن المنافع ... والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة وان لم يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى الا بنص ولا نص تلويح

وان كانت متقومة فى حال الدخول فى العقد
فمع انها غير متقومة فى حال الخروج يصح مقابلتها
بالمال فى العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا
يحتاج الى تقومها فتقومها فى العقد ليس لضرورة
العقد ولما ثبت تقومها فى العقد تكون فى نفسها
متقومة قلنا تقومها فى العقد يثبت بالنص هذا
منع لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد
متقوما بل يصير فى العقد متقوما بالنص بخلاف
القياس لما بينا انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه
يشمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع فى
الغصب على تقومها فى العقد والثانى انه لا يقاس كون
المنافع مقابلة بالمال فى الغصب على كونها مقابلة
بالمال فى العقد ولهذا اى لكون التقوم فى العقد بخلاف
القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول
وقوله وللفارق ايضا وهو النص دليل على بطلان
القياس بالمعنى الثانى فان له اثرا فى ايجاب المال مقابلا
لغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولى القصاص اذا
قضى القاضى به ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله وما
لا يعقل مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد
شاهدان بعفو الولى القصاص فقضى القاضى بالعفو
ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غير ولى القتيل اذا

قتل القاتل اى لا يضمن غير ولى القتيل اذا قتل القاتل
لان الشهود وقاتل القتيل لم يفوتا الولى القتيل شيئا
الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل و
القضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا
غير عين فانه قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا
من حيث الوصف ثبت العجز اى عن اداء الاصل وتسليم العبد
فوجب القيمة كانها اصل ولما كان اى الاصل وهو العبد
معلوما من حيث الجنس يجب هو اى الاصل وهو العبد فيخير
بينه وبين القيمة وايهما ادى يجبر على القبول وايضا الواجب
من الاصل هو الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا
من وجه فقضاؤها يشبه الاداء

فصل

لا بد للمأمور به
من صفة الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول
ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هى مبنية
على مسئلة الجبر والقدر التى زلت فى بواديها اقدام
الراسخين وضلت فى مباديها افهام المتفكرين وغرقت فى بحارها
عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعنى الحق بين
الافراط والتفريط سر من اسرار الله تع لا يطلع عليها الا
خواص عباده وها انا بمعزل من ذلك لكن اوردت مع العجز عن
درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم
ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان
الاول كون الشئ ملائما للطبع ومنافرا له والثانى كونه صفة

كمال وصفته نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا
والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالحسن
والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى
الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل
بالشرع فقط فهذا بناء على الامرين احدهما انهما ليسا لذات
الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الا
شعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف
بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب
بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله ان يثيب العبد او يعاقبه
على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال
الله تع فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري
بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فلذا قال فالحسن عند
الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او
الندب والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة
وعند المعتزلة ما يمدح على فعله سواء يمدح عليه شرعا او عقلا
وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله هذا تفسير القبيح وبالتفسير
الاخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيد عن فعل
المضطر والمجنون وهذا تفسير اخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن
والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب
وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك اي القبيح
ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيري القبيح

متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير
الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني
لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي
لما ذكرت ان هذا الحكم مبني عنده على اصلين اوردت على
مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فقوله لانهما
ليسا لذات الفعل ولصفة له والا يلزم قيام العرض
بالعرض وضعفه ظ اي ضعف هذا الدليل ظ لانا ان عنى
بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نم امتناعه فانه واقع
كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض
بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا نحو هذا
الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم
بعرض آخر بل لا بد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا
المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل
او لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عنى
معنى اخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه فقوله ولان فاعل القبيح
ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف
رجحان فعله على تركه على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده
لانا فرضناه مرجحا ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح
باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي
لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان
يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري

لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون
باختياره اذ لو كان نتكلم فى ذلك الاختيار انه باختيار
ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهى الى الاضطرارى وان كان متمكنا
من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو
لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا
من غير مرجح وهو مح وان توقف على مرجح يجب وجود
الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اى
جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه
الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح
ولانه لو لم يجب يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان
المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين ولذا
وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون
باختياره والا نتكلم فى ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدى
الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فيثبت انه اضطرارى
والاضطرارى لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا فاعلم ان كثيرا
من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذين
لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان
يقال انه شئ وقد خفى على كلا الفريقين مواقع الغلط
فيه وانا اسمعك ما سنح بخاطرى وهذا مبنى على اربع
مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذى
وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر

فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد
بالحركة الحالة التى تكون للمتحرك فى اى جزء يفرض
من اجزاء المسافة فهى المعنى الثانى وان اريد بها
ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول والمعنى الثانى
موجود فى الخارج اما الاول فهو امر تعتبره العقل
ولا وجود له فى الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم
ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى
فيلزم التسلسل فى طرف المبدأ فى الامور الواقعة فى الخارج
وهو مح ولانه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجبه
امورا غير متناهية وهذا بديهى الاستحالة على ان كون
الايقاع امرا غير موجود فى الخارج اظهر على مذهب الاشعرى
فان التكوين عنده امر غير موجود فى الخارج المقدمة الثانية
كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا
بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه يمتنع وجوده
والا يمكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه
وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هى جملة
ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب
وجوده عندها والا امكن عدمه فى حالة العدم ان
توقف على شئ آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف
على شئ آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان
من غير مرجح وهو مح فان قيل لا نم انه مح بل الرجحان بلا مرجح

بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر مع ولم يلزم
هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع
هذه الجملة بجبان لا يلزم من فرض عدمه مح لكنه يلزم
لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي
وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة
ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد
من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت
انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنه وجود ذلك
الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها
عند اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون بها
على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود
الشيء يجب على تقدير ايجاد الله تع اياه ويمتنع على
تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن
محفوف بوجوبين سابق ولاحق بط لانه ان اريد السبق
الزماني فمح لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان
اريد سبق المحتاج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب
ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب
معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا للوجود بحيث لا يحتاج
الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر
احد المتضايفين مؤخرا من حيث انه محتاج الى الآخر في التعقل
ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه

في الحقيقة

في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود
كل ممكن من شيء يجب عنه وجود ذلك الممكن يلزم انه
لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنه وجود الحادث امور لا
موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو
القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنه وجود زيد
الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم ان اوجبه في
وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون
تمام ما يجب عنه قديما وان اوجبه لا في وقت معين
فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها
حادثا ثم ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة
ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي مستندة
الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب
واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة للموجود و
ايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما
موجودات مع معدومات وهذا بط ايضا لان هذه
القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي تفتقر
اليها زيد يوجد زيد ثم غير توقف على عدم شيء اذ لو
توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على تقدمه الذي بعد
الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم
زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن
الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو وبقاء

وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما
وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما واما الا بعدم جزء من علة
وجوده او بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو
وح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكل المنافي
زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال
ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر
فعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد
متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود
بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي تفتقر اليها وجود
زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما
عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات
ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن
الى شيء يجب لذلك الممكن عندم دخول ما ليس بموجود ولا
معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل
لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم
نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في احد
النقيضين قلت هذا التأويل صحيح الا في قوله وذلك
الجزء اما ان يكون موجودا محضا فان الانحصار فيما
ذكر من الامرين مم فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة
لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات
فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نم ان الكل

يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا
يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج الاضافيات
فيه في الموجود بل في المعدوم لا نم ح ان زوال كل معدوم
لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة
في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فيثبت توقف
الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا
يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب
لانه يلزم في الحالات المذكورة من قدم الحادث او انتفاء
الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغنا
وها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة
او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل
الوجوب ح اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وهو باطل او
يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان لا تجب والظ
ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك
اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اي الحالة
المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها
رجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع
واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن
يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول
بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولو
لا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام

وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا
وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر في المقدمة
الثانية المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل
وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين
او المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد
ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا
يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي
الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح
قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي
او المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على
وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو
بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح
او المتساوي على ان الارادة صفة شانها ان يرجح
الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الاخر
فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل
لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان
المرجوح او المتساوي ما داما كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا
كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد
المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى
طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي
لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح

باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم
العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل لاثبات العلم
بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى
ان وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب
مع الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج
في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل
ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح
فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا المثال
سندا للمنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال المذكور
على انا نقول ان وجب المرجح في المثال المذكور فاما ان يجب
بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق
لما في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب
بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل ايضا اذ يفعل افعالا مع
عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية
ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم
ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل
بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان
الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد
محال سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود
فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات
فقوله يجب وجود الفعل ان اريد بالفعل الحالة التي تكون

وهو اثبات الصانع

حسام الدين

باطل

قوله واما انه لا يجب في نفس الامر فمن ان تسناد الامر الى موجودة والى معدومة كالايقاع مثلا ليس بنظر الى الايجاب بل الطريق الصحيح والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو مختار للايقاع تمت

قوله على هذا التقدير اي على تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب قوله اقرب من الاحتياط لان اثبات المطلوب على جميع التقادير اكد وابلغ تمت

لان الجبر انما يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار

للمتحرك في اي جزء من اجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود
بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم
الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا
التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود
الاشياء بلا وجوب الجبر منتف ايضا اما بالقول فان اختيار
الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح
من العبد واما بانه يلزم ح توقف الموجود على ما ليس بموجود
ولا معدوم فالحالة المذكورة متوقفة على امر لا موجود ولا
معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يجب بطريق التسلسل
او بان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل
يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فبعين
ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو لابطال دليل الجبر
فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر و
القدر اي حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول
التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية
وليست التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة
ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص
الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة
لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب
وان لم يكونا صادرين منا لا تكون الارادة الا مجرد شوق
فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي

قوله الايقاع اي في المقدمة الثالثة في ان ايقاع الحكم غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين تمت

قوله فبعين ما قلنا من انه لا جبر فيه ايضا لانه مصدر فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الترجيح بلا مرجح بل وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع تمت

فنقول

نشتاق

نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق تشتهي ان يكون عليه
لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية و
ايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين
ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو الشديد
الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك
بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية
وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض
بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين
او المرجوح والترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك
نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات
القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في
طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في
اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار
قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة
الالات وتوفر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك
الزمان على امور اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود
الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته
اذ لو كان لم يتخلف ارادته وايضا لا يمكن الحركات الا
بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بكيفية
خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل
على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في

الافعال الاختيارية

ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم توجد خوارق العادات غ

بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها ليحصل الحركة المخصوصة وكذا الاشعور لنا صح

قوله ثم القصد مخلوق الله جواب سؤال مقدر تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه ذلك كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك منه

وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين فعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لان الله تعالى خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا ينافي خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال م قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تاثيرا في فعله ايضا ش وانما قال ايضا ليعلم ان اختياره ليس موثرا تاما بل هو جزء المؤثر برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا

قوله فلا صنع له فيه لان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه بان تاثير الاختيار منه

قوله فذلك الامر لا بد ان يكون الصنع بواسطة

قوله بل هو جزء المؤثر برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما في فعله الاختياري وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لانه في امر موجود لا صنع فيه لانه ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باطلة منه

بزوال

بزوال العلة التامة لذلك الامر وابقائه فالعلة التامة ان كان موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعبد مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ ح يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالهما فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنه وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا رحمهم الله ان مقدور الله تعالى قسمان الاول ما وقع المقدور به من حيث يصح انفراده القادر به فهو خلق وما وقع المقدور به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب فالخلق نوعان ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة الغير مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد

قوله وقد مر امتناعه بسبب كونه واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب حتى يخرج بوجوبه عن صنع العبد منه

فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب

كحركة زيد مثلا وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرته وهو نفس زيد ومحصله ان الخالق الفعل او خارج من ذاته وان الكاسب صنعه في فعل قائم به

فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة
ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور وبذلك الامر
والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا
يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وبذلك الامر فالكسب
لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب
اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات
لكونها طاعة ومعصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب
لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة
والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما واما الاتصاف
به القبيح بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث
هو هو موجب الاتصاف والقصد اليه قبيح لانه موصل
الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا
جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله تعالى
ينفون عن العبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود
امر حقيقي لم يكن بل انما تختلف بقدرته النسب والاضافات
فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا
ما وفقت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق
ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة
الحسن والقبح فقوله ان الاتفاقي والاضطراري
لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل
اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة

لا جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح
والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بانه
يقول ثم اختلافات الاضافات لكونها طاعة ومعصية
توضيح

اذ لا يذم الله تعالى من جهة خلقه فلا يكون قبيحا لان
القبيح هو الذي يذم فاعله

قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق
ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون
ان للعبد صح

من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل وصفة
من صفاته لحوق المدح او الذم بكل من يتصف به سواء
كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا
يرى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه
بها ليس باختياره على ان الشيخ يسلم الحسن والقبح
عقلا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك ان كل كامل محمود
وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكما
لاتهم واصحاب النقايص مذمومون بنقايصهم فانكاره
الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم
الموصوف بهما في غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انهما
لا يوجد في العقل شئ يثاب الفاعل ويعاقب لاجله فنحن
نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا
بعيد عن الحق وذلك لان الثواب عاجل والعقاب آجل وان
كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله
تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على
كل شئ وعلم انه غريق نعمة الله في كل لحظة ولحظة ثم
مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه
في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم
ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض
سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته وحماقته و
برهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورايه

هذا توضيح لسند المنع

قوله في معرض ذلك وهو مذهب الاشعري ان الفعل ليس لذاته
او لصفة مزدوجة بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في
الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب والعقاب توضيح

فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة
او العقاب لاجله
الفعل

حيث لم نعلم بالشر الذي في قداية عصمنا الله تعالى عن
الغباوة والغواية واهدانا هدايا الهداية فلما ابطلنا
دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى
الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة م وعند
بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها
يكونان لذات الفعل ولصفة له ويعرفان عقلا ايضا
اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب لاجله
آجلا او يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا او يكون للفعل
صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب
لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان
شرعا لان وجوب تصديق النبي عم ان توقف على
الشرع يلزم الدور واعلم ان النبي عليه السلام اذا
ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر
بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان
لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة
النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق
بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل يكون وجوب تصديق
الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فاول
الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان يجب تصديقه
بقول النبي عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب
فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق

الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور
او بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين
الاول وكون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقوله
والا اي وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون
حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على
تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله فالواجب العقلي اخص
من الحسن العقلي وكذلك نقول في امتثال الاوامر اما واجب عقلا
الى آخره هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا فقوله وايضا
وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب
فهي ان ثبت شرعا يلزم الدور وان ثبت عقلا يلزم قبحها
عقلا هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر
التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا
وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا
عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب
للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم
بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا لما
اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين
المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك
في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله
تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب و
الحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة اما على العباد فلان العقل

فيثبت تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف على الشرع بل على العقل

ويثاب لاجله او يذم فاعله ويعاقب لاجله

النبوة

قوله والقبح بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعل بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة فيجب حصولها ضرورة عام القادر الفاعل منه

وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان الفعل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من اسناد بعض الحوادث الى غير الباري منه

عند المعتزلة يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان
يحكم الله تعالى فيها بشيء وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى
وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو
خالق افعال العباد على ما مر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله
في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة
بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع
او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن
والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر
الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله
تعالى بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة
على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه العقل على
انه غير مولد للعلم بل اجرى الله تعالى عادته انه خلق بعضه من
غير كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة
ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب
الموجودات ليس بايجاد والمامور به في صفة الحسن نوعان حسن
لمعنى في نفسه وحسن لغيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا
علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهي بل انما يحسن الفعل او يقبح اما
لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا
للتسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارج عنه والجزء
اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة
عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها او لم يصدق كالاجزاء الخارجية

جواب سؤال مقدر وهو ان ترتيب المقدمات توسط بين المرتب وبين وجود النتيجة فاجاب بانه ليس بايجاد منه

قوله لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان الخ ولشيء آخر ثم ذلك الشيء الخ لفظة ثم اشارة الى ان ذلك الذي يحصل به حسن الفعل او قبحه يجب ان يكون بالآخرة حسنا او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن منه

قوله وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يتم بالحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه فلا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وثانيا تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء منه

كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يتم الحسن
لعينه والحسن لجزئه ويجب ان تعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما
يكون حسنا لجزئه اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه
لا يكون جزء واحد منها قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع
حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو
الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء
والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما ان يكون صادقا
كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء
فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن
امثلة هذا سيأتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما
اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا
ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو
الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن
جزئياته الموجودة وحسنها في تلك الجزئيات المعلوم
وجودها حسنا وهي لا يكون الا حسنة لمعنى في نفسها
او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين
الخارج الصادق ان يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه
فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا
فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة با
لخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة
اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب ليس اعلاء

قوله وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه اولا لامر خارج والكل منه الجزء والخارج اما محمول او غير محمول منه

ينقسم الى خمسة اقسام

قوله لان الاضافة حاصله ان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات بل المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه ملخص

كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزءا هذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافات فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لان ذات الشكر من غير اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حالة الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم بان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك ساير الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله تعالى في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن صدق وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبار الجهة ركنية في حال الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون

لان ما بالذات يدوم بدوام الذات والاختلاف مناف لذلك

قوله لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا لكن يكون مؤمنا عند الله تعالى كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله ملخص

قوله واما ان يكون شبيها بالحسن وقوله دفع حاجة الفقير والاحسان لما قال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيادة والتعظيم لنفسه لانه بيت كساير البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اميل ولا الى الشهوات اميل بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق ملخص

اعتبار الجهة تبعيته في حال الاضطرار وكالصلوة تسقط بالعذر وهي عطف على قوله كالاقرار واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج لشبهه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيادة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزوه لا تكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ بينتم ان حرمة حسنها معنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مامورا بها لا لذاتها ولا لجزوها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مامورا به فهذا عين مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مامورا وعندنا لا بل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان تقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة وامثالها دل على حسنها لمعنى في نفسها على ما ياتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها لكنا نعلم ذلك المعنى و الثاني ان الاتيان بالمامور به من حيث انه اتيان بالمامور به

كان الفقير والبيت والنفس ... ثم

قد صرح بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلاث وان كان لغيرها بعد لالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه الا انه ... وكونه مامورا به كما زعم الاشعري واما المقصد فقد اجاب بوجهين الخ ملخص

لان كل المامور حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان

حسن لمعنى فى نفسه لان طاعة الله تعالى وترك محالفته
مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعرى فان شكر المنعم
عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى
فى نفسه لانه اتيان بالمامور به والاتيان بالمامور به
حسن لمعنى فى نفسه وعند الاشعرى انما يحسن اداء الزكوة
لانه مامور به فتصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من
غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بيان ان الحسن
لمعنى فى نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه و
اما لجزئه والثانى ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به
وقد تجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان
بالمامور به وايضا على العكس فى الحسن لا لعينه ولا لجزئه
لكن يكون مامورا به وقد اتى به لكونه مامورا به فعلم فساد
ما قال ان كل المامورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى
لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء
الغير المنوى حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوى
بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ومعنى فى نفسه
لانه اتيان بالمامور به حتى شرط فيه الاهلية الكاملة
فان العبادات تشترط لها الاهلية الكاملة حتى
لا تجب على الصبى بخلاف المعاملات على ما يأتى فى فصل الاهلية
ان شاء الله تعالى واما الثانى وهو الحسن لغيره فذلك
الغير اما منفصل عن هذا المامور به كاداء الجمعة فانه منفصل

عن السعى

قوله الاتيان بالمامور به حسن بشرط ان يكون الاتيان لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى فى نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به تلويح

وعند الاشعرى الحسن ذلك عقلا بل الشرع يحكم بوجوب الطاعة وحسنها تم

قوله حسن اما لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور كالايمان والصلوة وبقيد قطع النظر صار النوع الثانى مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه تلويح

وقد يوجد الاول بدون الثانى اذا اتى حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به صح

واما اذا اتى لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فحسن لغيره لا لعينه تلويح

عن السعى وفى هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير
هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المامور به
فاسقطت قولى قائما بنفسه لان الاعراض لا تقوم
بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المامور به بقوله
منفصل يكون مكررا كالسعى الى الجمعة حسن لاداء الجمعة
والوضوء حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط
بسقوطها فلا يحتاج فى كونه وسيلة اليها الى النية
واما قائم بهذا المامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى
وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان لو اسلم الكفار
لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن
الباقين ولما كان المقصود يتادى بعين المامور به كان
هذا الضرب وهو ان يكون الغير قائما بالمامور به لا
الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المامور به
شبيها بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى فى نفسه وجه
المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامثالهما
وهذا المعنى المفهوم ليس اعلاء كلمة الله تعالى لكن فى الخارج
صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما ان السعى
فى المفهوم غير الاداء لكن فى الخارج عينه وكما ان الحيوان
فى الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن فى الخارج
هو عينهما فالجهاد حقيقته وهى القتل ليست حسنة لمعنى
فى نفسها لكن فى الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى

قوله فلا يحتاج فى كونه وسيلة اى الوضوء فى كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية وصفه لا ذاته تلويح

السعى يجب بوجوب الجمعة ويسقط بسقوطها وكذلك الوضوء يجب على من يجب عليه الصلوة ويسقط بسقوطها تلويح

توضيح هذا الكلام انه لا خلاف في ان الامر المطلق يقتضي كمال الحسن لكن الكلام في كيفيته توجه الامر بالجمعة فنقول الغرض الاصلي في هذا اليوم هو الظهر في حق الكافة لان الغرض الغير ما خاطب الاحاد باقامته وللجمعة شرائط لا يتمكن الواحد من اقامتها بنفسها فبقي الغرض كما كان مشروعا والدليل عليه انه اذا فات فرض الوقت اصلا يتوقضا الظهر بعد الوقت فلو لم يكن اصل فرض الوقت الظهر لما صح فثبت ان فرض الوقت هو الظهر في حق الكل الا ان الامر ورد باداء الجمعة في هذا اليوم وليس ذلك على سبيل النسخ للظهر كما زعم الخصم لانه بعد فوات الجمعة وبقاء الوقت يؤدى الظهر وهو لا يصح قضاء للجمعة لاختلافهما اسما وقدرا وشروطا كشف

في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول
لان السعي اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج **والامر المطلق**
اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه او غيره
يتناول الضرب الاول من القسم الاول اي الذي لا يقبل
سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر
يقتضي كمال صفة المامور به لما علم ان المطلق ينصرف
الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب
فالامر الذي ذكرنا للاباحة او الندب فناقص في كونه امرا
اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء
حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي
هو الايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث
في فعله عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله
تعالى فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فا
لايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية
بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون
حسنا لمعنى في نفسه ولا يقبل سقوط التكليف وكونه
عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في
نفسه بمعنى انه اتيان بالمامور به وانما اخترت في الاول
لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى
الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل
التحقيق فقال الشافعي رحمه الله الامر بالجمعة يوجب صحة

قوله والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن فالموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته تلويح

حسنها

حسنها وان لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور
اذا لم يفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر
لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة
علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في
الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين
المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه
رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر
هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره
والخلاف هنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى
الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا
بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا
ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى
الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا
ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة
في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن
هذا ساقط عن المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة
صار كغير المعذور فانتقض الظهر **فصل** التكليف
بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من
الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الى غير ذلك من
الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده
في غيره اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته

قوله التكليف بما لا يطاق غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في ايات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا تلويح

قوله غير واقع في الممتنع لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات ناطقة به تلويح

كايمان ابى جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق
بناء على ان لقدرة العبد تأثيرا فى افعاله توسطا
بين الجبر والقدر وقد سبق تقديره فى الفصل المتقدم
فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا
لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله
تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا
لكن للعبد قصد اختيارى فالمراد بالتكليف بالحركة
التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله
تعالى الحركة اى الحالة المذكورة باجراء عادته والتكليف
بالحركة بناء على قدرته على سببه الموصل اليه غالبا
وهو القصد على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره
لا يخرجه عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل
الاشعرى وهو ان الله تعالى علم فى الازل ان ابا جهل
لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله جهلا وهو محال
فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فيجب
بان الله تعالى علم كل شئ على ما هو عليه والعلم تبع
للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه
عن حيز الامكان اى عن ان يكون مقدورا مختارا له
وعنده لا تأثير لها اى لقدرة العبد فى افعاله
بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اى عدم جواز
التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب

على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته
وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب
لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة
وسيأتى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى الفصل
المتأخر بل هو ثبت اى نفس الوجوب بالسبب والاهلية
على ما يأتى اى فى فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة
وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور على اداء المأمور به
اى من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد
والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة وهى شرط الاداء
كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب
التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه اى مع العجز
وتسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن
اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وهى شرط لاداء كل واجب قال
زفر رحمه الله لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة فى
الجزء الواجب الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة
قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض
واما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان
القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة
الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر فى الجملة
كما كان للنبى عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب
الخلف وهو الكفارة على ان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب

قوله من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم فى الغالب
وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا او عتبر بالصحة والمرض والجذام فالاول غالب والثانى
كثير والثالث نادر منوح

قوله فامكان القدرة على الاداء وافتقار وجوب الاداء الى احتمال القدرة
لا الى تحققها لانها لا تسبق الاداء منوح

القضايا يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء
ووجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التى
تشترط لوجوب العبادات متقدمة هى سلامة الآلات و
الاسباب فقط وهى حاصلة هنا ولا يشترط القدرة التامة
الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة
للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة
التامة اونقول القضاء ينبنى على نفس الوجوب لا على وجوب
الاداء كما فى قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء
هذه القدرة اى الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على
الاداء يستغنى عن بقائها اى استمرارها فلهذا لا يشترط
للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال
لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان
الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا
اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض
قوله لان القدرة التى شرطناها متقدمة الى آخره
والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء فى الزكوة ويشترط
بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا تجب الزكوة
فى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك
لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب
ان يشترط بقاء النصاب للوجوب اى لوجوب الاداء فى
البعض فلا تجب الزكوة بعد هلاك بعضها فى الباقى توجيه

قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على زعم المص تلويح

قوله او نقول جواب ثالث عن الدليل الذى حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه وسنده هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء تلويح

اعلم ان تيسير قدرة العبد على اداء الواجب واظهر انه تعالى يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهى كرامة من الله فى الدرجة الثانية من القدرة الممكنة تلويح

السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب
والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للو
جوب فى البعض فينبغى ان لا تجب الزكوة فى الباقى اذا هلك
بعض النصاب فيجب ان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن
وفى هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر
لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا
فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر
غنى ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة
وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم
يجد فصيام ثلاثة ايام وليس المراد العجز فى العمر لانه
اذ يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالى مع احتمال القدرة
فى المستقبل اى يشترط القدرة المقارنة للاداء كالا
ستطاعة مع الفعل اى القدرة التامة الحقيقية تقارن
الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة فى الكفارة
قدرة كذلك اى مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا
لاحقة وذا دليل اليسر اى اشتراط بقاء القدرة المقارنة
دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اى يشترط بقاء القدرة
فى باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق
ثم لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم تتصل بالاداء علم ان
القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب
الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان كما هنا

قوله الا عن ظهر غنى اى غنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بالاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشرع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شىء تلويح

قوله وفى هذا الكلام نظر وفيه النظر يمكن ان يكون قوله بل شرط لليسر فان التمكن حاصل بدونه ان بدون النصاب بل هو من شرائط الوجوب وقبول الاهلية ٢

فوجب الاعتاق ص

قوله حتى ان تحقق القدرة ارادها ملك الرقبة وثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمع بجميع شرائط التأثير لانها لا يكون بدون الاعتاق ولا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق تلويح

غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديًا فيكون كالهلاك
جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة
في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة فينبغي ان لا تسقط الكفارة
بالمال اذا هلك المال كما لا تسقط الزكوة فاجاب بان المال
غير عين معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديًا
وهو في الزكوة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين
ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك
الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة
شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرًا نوع نظر لانه
ان يسر الله تعالى لنا امرًا لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر آخر
على وجه تؤدي الى فوات المقصود ونظيره انه شرط الحول
لاداء الزكوة لاجل اليسر لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر آخر
وهو بقاء النصاب ابدًا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات
اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم
هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرًا
فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرًا بل غايته
ان لا يثبت يسرًا آخر انه الميسر للصعاب والله اعلم بالصواب
الفصل المأمور به نوعان مطلق وموقت هذا الفصل
هو اصل الشرايع قد تأسس عليه مباني الاصول والفروع
وان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح
هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات

قوله فصل المأمور به نوعان باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه ولغيره فانه كان باعتبار حال المأمور به في نفسه فلذا جعله فخر الاسلام في الدرجة الثاني تلويح

والنذور

قوله واما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته تلويح

والنذور المطلقة والزكوة اما المطلق فعلى التراخي لانه
اي الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة
وحيث عدمت يثبت التراخي لان الامر يدل عليه لان المراد
بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال
لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال لخرج عن العهدة
فالفور محتاج الى القرينة لا التراخي واما الموقت فاما ان
يفضل الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق
الا لغرض القضاء لمن وجبت عليه الصلوة آخر الوقت واما ان
يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وحينئذ اما ان يكون
الوقت سببًا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان
وقسم آخر مشكل في انه يفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة
فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت
لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة
في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب
للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه
اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص
الكامل الا يرى ان قوله هذا المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك
ولو لم يمكن ينصرف الى غيره اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز
فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية
فالامور التي ذكرناها من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة
الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع ولتغيرها بتغيره صحة

قوله وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر لوجوده وليس شرطا للمؤدى لانه لا يختلف باختلاف الوقت بل صفة الاداء والقضاء لا نفس الطبيعة تلويح

اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث تصح في وقته الكامل ولا تصح في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته تلويح

قوله والفرق بين نفس الوجوب الخ اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ووجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وفي الثالث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء تلويح

وكراهة وفسادا ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم
عليه فان التقديم اي التقديم على شرط وجوب الاداء صحيح
كالزكوة قبل الحول بتحققه اي بتحقق كون الوقت سببا للوجوب
ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى
انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء
الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه
الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى
كالنار في الاحتراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا
يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في
الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا واثره وهو الحكم المصطلح
اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله
ثم هو اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان
يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء
سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم
وهو ترتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء الظاهر هو
الوقت سببا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ
الامر لطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء
وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة
المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق
بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت

الثمن

الثمن في الذمة وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم
الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضا واجب
على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم
الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو وفي الاخيرين
فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر ولا بد للقضاء من وجوب
الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس
الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب
لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة
فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر ثم
اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء
فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى
فرق ولله دره من ابدع الفرق بينهما وما ادق نظره وما امتن
حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة
كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما ان يوجد فيه
هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم
وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو
ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك
مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما
فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع
تلك الهيئة فالوجوب الاول متعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني

قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمأمور قلنا بعد السبب ووقع تنوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على ان الاصح ان الواجب واحد لا على التعيين قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفي الوجوب على ما مر تلويح

بادائها حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة
الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب
فاذا تصور العقل لازم الوقوع لا بد له من ايقاع فلزوم الايقاع
هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في
المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان
ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح
لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه
مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع
يحق مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك
البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب
ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما
ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس
كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك
كله اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما ان
تجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم
على السبب لانه ان كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب
وان وجبت بعد الوقت يلزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل
فلا يكون الكل سببا فهذا معنى قوله لانه ان وجبت في الوقت
تقدم على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض
سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الاخر
اجماعا والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي يتصل به الاداء سبب فهذا

الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فاذا اعترض عليه
الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت
الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب
لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب
ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه
شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل
لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا واذا فسد الوقت
بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في
هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس تعبدونها في هذه
الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة
الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع
وقبل الغروب وقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل
الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء
الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا
جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء
الينا هذا الابتداء والمراد به ابتداء الصلوة في الوقت
الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا
لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر
لكن هذا يشكل بالفجر يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان
طلعت ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت
الكامل ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع

في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر إن جعل عفواً
ينبغي أن يجعل في الفجر عفواً بغير تلك العلة هذا إشكال
اختلج في خاطري ولم أذكر له جواباً في المتن فيخطر ببالي عنه
جواب وهو أن في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد
أن يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت
الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب
على البعض الناقص فلا يفسد العصر وأما في الفجر فإن
كل وقته كامل فيجب عليه أداء الكامل في الوقت الكامل
فإن شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض
الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد فكل الوقت
سبب في حق القضاء لأن العدول عن الكل في الأداء كان لضرورة
وقد انتفت هنا هذا البحث الذي ذكرنا وهو أن بعض الوقت
سبب إنما هو في الأداء أما إذا لم يكن يؤد في الوقت ففي حق
القضاء كل الوقت سبب لأن الدلايل دالة على سببية كله
لكن في الأداء عدلنا عن سببية الكل إلى البعض لضرورة وهي أنه
يلزم حينئذ التقدم على السبب وتأخر الكل إلى السببية
إلا الأداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء
فوجب القضاء بصفة الكمال أي لا نقول إنه إذا لم يؤد
في الوقت انتقل السببية من أول الوقت إلى آخره فاستقرت
السببية عليه في حق القضاء ناقصاً في العصر حتى يجب القضاء
فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء

قوله فوجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت
بحيث تقع شيء منه في وقت الكراهة فإن قيل السبب هو كل
الوقت ناقص لنقصان البعض فينبغي أن يجوز ذلك قلنا لما
صار في الذمة يثبت بصفة الكمال لأن نقصان الوقت
ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كونه العبادة فيه تشبهها
بالكفرة
تلويح

قوله ولو لم يؤد فكان السبب كل الوقت في حق القضاء
إذ في حق الأداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر
تلويح

الكل إلى السببية صح

حتى يجب القضاء صح

فإذا مضى خالياً عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوقت بتمامه سبباً كاملاً لحظة يجب القضاء
كاملاً على من صار أهلاً في آخر العصر كما ذكره شمس الأئمة وقد يجاب بأن الأجزاء الصحيحة أكثر فيجب القضاء
كاملاً ترجيحاً للأكثر الصحيح على الأقل الفاسد
تلويح

قوله وإنما له الاختيار تعلق اختيار العبد فعلاً بفعل فيه رفق ولكن ذلك بتعيين جزء لأنه ربما لا يتيسر فيه الأداء بل له الاختيار في تعيينه فعلاً بأن يؤدي الصلوة في أي جزء يريد
فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وفقاً لفعله كما في خصال الكفارة فإن الواجب أحد الأمور من الإعتاق والكسوة والإطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصداً أو نصاً
بل اختيار إتيانه شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة إليه
تلويح

فيجب كاملاً ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت إذ هنا توجه الخطاب
حقيقة لأنه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى إذا مات في الوقت
لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم أن الوقت لما لم يكن متعيناً شرعاً
والاختيار إلى العبد لم يتعين بتعيينه نصاً إذ ليس له وضع
الشرايع وإنما له الارتفاق فعلاً فيتعين فعلاً كالخيار في الكفارات
ومنه أنه لما كان الوقت متسعاً شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد
من تعيين النية ولا يسقط التعيين إذا ضاق الوقت بحيث
لا يسع إلا هذا الواجب هذا جواب إشكال وهو أن التعيين إنما
وجب لاتساع الوقت فإن ضاق الوقت ينبغي أن يسقط التعيين
فقال لأن ما ثبت حكماً أصلياً وهو وجوب التعيين بالنية وقوله
حكماً منصوب على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض
وتقصير العباد وأما القسم الثاني وهو أن يكون الوقت مساوياً
للواجب ويكون سبباً للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان
أي نهار رمضان شرط للأداء ومعيار للمؤدى لأنه قدر وعرف
به فإن الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت
فإنه الإمساك عن المفطرات الثلاث من الصبح إلى الغروب
مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل
ونظايره كثيرة فإن هذا كالشيء خبراً للاسم الموصول فإن الصلة
علة للخبر وقد ذكر غير مرة أنه إذا حكم على المشتق فإن المشتق
منه علة وهنا كذلك لأن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر

وهو أن يكون الوقت فاضلاً على الواجب يسمى الواجب الموسع
أنه لا يتعين بعض أجزاء الوقت بتعيين العبد لفظاً بأن يقول
عينت هذا الجزء للسببية وقصداً بأن ينوي ذلك وهذا معلوم بطريق
الأولى وذلك لأن تعيين الأسباب والشروط من وضع الشارع
وليس للعبد ذلك
تلويح

قوله ثم وجوب الأداء يثبت آخر الوقت وهو إذا يتضيق عليه الواجب بحيث
لا يفضل عليه الواجب من الوقت إذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت
لا يقال فالمؤدي في أول الوقت لا يكون أداء واتياناً بالأداء الواجب
وبالمأمور به لأنا نقول بعد الشروع يجب الأداء ويتوجه الخطاب
على ما مر
تلويح

قوله لأنه قدر وعرف به أي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقدار الأوزان
بالمعيار وأما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب
إليه المصنف فلا دخل له في المعيارية إلا بتكلف
تلويح
أي الصوم قدر بالوقت وازداد بازدياده وينقص بنقصانه وهذا عرف
تلويح

قوله ومثل هذا الكلام للتعليل أي الإخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة
للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم
على أنه الأظهر أن من ههنا شرطية فيكون على السببية أدل
تلويح

قوله ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه في حق المسافر بل في حق اداءه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب دون شعبان تلويح

قوله ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لانه معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا انه وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي مفضي الى الوجود الحسي مقامه تلويح

قوله ولصحة الاداء يعني ان السبب هو الوقت واما الخطاب فللاجماع والعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثر ان الجزء الاول من كل يوم هو سبب لصحة صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريانه انتقض كالصلوات في اوقاتها فتعلق كل بسبب تلويح

معناه شاهد الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في الجميع ولهذا تصح الاداء منه اي المسافر لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهنا لم يأت اذ صام واجبا آخر جواب عما قاله ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى بالعزيمة المسافر اما ان اعرض اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصالح دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من الاداء في رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وهنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه

وهو قضاء دينه صح

فان قيل كيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك منه صريح النفل او واجب آخر تلويح

المسافر صح

قوله وهنا روايتان روى ابن سماعة انه تقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه تقع عن النفل اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والصحيح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النفل منه الى صوم الوقت كالمقيم تلويح

المسئلة

١١٠

قوله في هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الامام السرخسي في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او مأول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض تلويح

قوله وقال زفر لم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لانه المتعلق بالفعل في محل متعين وانه كان دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما يستحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لانه المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير من غير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة تلويح

قوله وقال زفر عطف على قوله يقع عند ابي يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعين الوقت في الصوم تلويح

ثم انه اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى ان ينتفي الشيء الذي هو النفل ليكون ذلك نفيا للصوم تلويح

المسئلة روايتان فاذا اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذ المسافر لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بالعجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة في هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا وقال زفر رحمه الله هذا ابتداء مسئلة ولا تعلق لها بالمريض والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستأجر فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول لموجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى فحاصله انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا يبطل فبقي

قوله وقال الشافعي لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة بغير مشيئة العبد واختياره وتحقيق ذلك ان وصف العبادة عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا من احترازه عن الجبر والتعيين المحل انما يكفي للتميز لا لنفي الجبر واثبات القصد تلويح

قوله وقال زفر فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت لا اعراض الا بثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها تلويح

[illegible]

الاطلاق وهو تعيين وقال اى الشافعى رحمه الله لما وجب التعيين
وجب عن اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت فى
البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزى اى لعدم تجزى
الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع
وفسد الكل والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا الماصح بالنية
وان المعترضة فى خلال الصوم لا تقبل التقدم
المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى
جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم
اولا ان الاسناد هو ان يثبت الحكم فى الزمان المتأخر ويرجع
القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم كالمغصوب
فانه ملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب
حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان
يثبت النسب من الغاصب فالشافعى رحمه الله نقول اذا اعترض
النية فى النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاسناد لان
الاسناد انما يمكن فى الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه
اما فى الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاسناد وهنا
صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا
كان حاصلا فى وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا يرى
انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما فى صوم القضا
فاذا لم تستند بقى البعض بلا نية فنجيب بانا لا نقول ان النية
المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاسناد بل
نقول ان النية فى الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل

قوله فيفسد الكل لعدم التجزى لا يقال لما صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لانا نقول
الصحة وجودى فيفتقر الى الصحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح
الفساد فى باب العبادات احوط منوح

وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية
المعدومة فى الزمان المتقدم المقارنة لمقتضى اجزاء اليوم متحققة
تقديرا كما ان النية المتقدمة التى لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم
تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء فى انه لما صح الصوم
بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة
بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط
والمسارعة الى الامتثال تلويح

قوله والنية المعترضة يعنى ان اقتران النية بجميع الاجزاء
متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد فلا بد من
التقديم عليه بان العزم فى الليل انه يمسك غدا من
الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر
استدامته كالنية فى اول الصلوة بجعل باقية الى آخرها
تلويح

فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بجعل وجوده
فى حكم الباقى بل ربما يمنع طريان العدم عن النية المتقدمة بالليل
فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم
على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلى فلا معنى لتقدير تحققه قلنا
كما ان المنقضى يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتى لانه بصدد
الكون تلويح

فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار
قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به
فى حكم الاقتران بالكل تلويح

هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى فى اول الليل تجعلها الشرع
مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا
بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا
قال ويكون تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة فى اول
جواب سؤال مقدر
النهار فتلحقها النية التقديرية فلا نقول ان الجزء الاول من
الصوم اذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود
صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله
موقوفة فان وجدت النية فى الاكثر علم ان النية التقديرية كانت
موجودة فى الاول والنية التقديرية كافية فى الجزء الاول لقصور
العبادة فيه وان لم توجد فى الاكثر علم ان التقديرية لم تكن فى
الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذى
بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتى فى باب الترجيح
ان شاء الله اعلم انا نرجح البعض الذى وجد فيه النية على البعض
الذى لم توجد فيه بالكثرة والشافعى رحمه الله يرجح على العكس
بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك
البعض فيشيع الفساد الى البعض الذى وجد فيه النية فيرجح
البعض الصحيح على البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة
ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا
ترجيح بالذاتى لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتى
وهو وصف العبادة فان قيل فى التقديم ضرورة فان محافظة
وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذى لا يعترض عليه المنافى

قوله فى اول النهار لغة فى لغة الطهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك
الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال
الطاعة من الضحوة الكبرى منوح

قوله والطاعة قاصرة فى اول النهار لغة فى لغة الطهوى بناء على عدم
اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة
فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى منوح

واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومى
اعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار
طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى
لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومى منوح

فان قيل ضرورة التقديم عامة فى حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض
وفى بعض الاحيان دون بعض والاحكام على الاعم الاغلب دون القليل
النادر قلنا انما هو فى اصل الحاجة لا فى قدرها والحاضر فى موضعه
كالعام فى موضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذى لا يبنى
عليه الاحكام بل هى كثير فى نفسها وان كانت قليلة بالاضافة
الى ضرورة التقديم تلويح

كالاتصال قلنا وفى التاخير ايضا ضرورة كما فى يوم الشك لان
تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة
وايضا الضرورة لازمة فى غير يوم الشك ايضا اذا نسى النية
فى الليل ونام او اغمى عليه ولان صيانة الوقت الذى لا ادراك
له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه
وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابى حنيفة رحمه الله
اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوى نهارا واحدهما
قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان الصيانة
والدليل الثانى يشعر بان الصوم المنوى نهارا انما يصح ضرورة
ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة اذا افسده
اى ومن حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا
للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه
اى ببعض النهار خلافا للشافعى رحمه الله فان عنده اذا
نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كانت
بعد الزوال ومن هذا الجنس اى من جنس صوم رمضان
المنذور فى وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن
ان صام عن واجب اخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر فى حقه وهو
النفل لا فى حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر
فتعيينه يؤثر فى حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور وبسبب
ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر فى حق الشارع
اى ان نوى واجبا اخر لا يقع عن المنذور

فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء
وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت
فلا بد من التبييت اى من النية فى الليل بخلاف صوم رمضان
والنذر المعين فان الوقت متعين فتكفى النية الحاصلة فى الاكثر
ويكون النية التقديرية حاصلة فى اول النهار بناء على تعين الوقت فان
تعين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية
الحقيقية فى اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلى فى غير رمضان
كالفرض فى رمضان فتكفى النية فى الاكثر واما القسم الرابع
وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا يستغرق اوقاته ويشبه
المعيار لانه لا يصح فى عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون
ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند
ابى يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول
وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله
يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخى هذا بناء على الخلاف
بينهما فى ان الامر المطلق اى يوجب الفور ام لا وعند محمد
وعامة مشايخنا رحمهم الله ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا
بيننا فمسئلة الحج مبتداة فقال محمد رحمه الله لما كان الاداء
فى العمر اداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة
والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب
عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة
حتى اذا ادرك القابل زال الشك فقام مقام الاول بخلاف

قضاء الصلوة والصوم فان الحجوع الى اليوم الثانى غالبة
فاستوت الايام كلها فات قيل لما تعين العام الاول
ينبغى ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عيّنا احتياطا
احترازا عن الفوت فظهر ذلك فى حق الاثم فقط لا فى
ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم اى لما كان الحج
فرضا للعمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول
وانما عيّنا احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين
فى الاثم فقط اى ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك
الحج لكن لا يظهر اثر التعيين فى بطلان اختياره كما اختار
جهة التقصير والاثم بان لا درك الوقفة فلم ينو حجة
الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار
ولكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة با
بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما
يقدر الشئ به كالمكيال ونحوه فان تطوع هذا جواب اذا
فى قوله واذا كان هذا الوقت وعليه حجة الاسلام يصح عند
الشافعى رحمه الله يقع على الفرض اشفاقا عليه فان هذا
اى التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اى
اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته بقى
النية المطلقة وهى كافية على انه يصح باطلاق النية وبلا
نية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر يفوت
الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة

التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام
والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه
بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر
فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة **فصل** هذا الفصل
فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا وهو غير مذكور
فى اصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من اصول
الامام شمس الائمة رحمه الله ذكر الامام السرخسى رحمه الله
لا خلاف فى ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات
وبالعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة لقوله تعالى ما
سلككم فى سقر الآية اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلاثة الاول
مطلقا اجماعا اما العبادات فهم مخاطبون بها فى حق المؤاخذة
فى الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا
لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما فى حق وجوب الاداء
فى الدنيا فمختلف فيه كما فى المتن وهو قوله اما فى حق وجوب
الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه لو لم يجب لا يؤا
خذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها
غير معتد بها مع الكفر جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم تكن
معتدا بها مع الكفر لا تكون فى وجوب الاداء فائدة فاجاب بان
هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة
بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا يتعلق بقوله فكذا عند
العراقيين لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله

فَانهم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات الحديث
يفهم منه ان فرضية صلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة
فعلى تقدير عدم الاجابة لا يفرض اما عند القائلين بان التعليق
بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا
فلعدم الدليل على الفرضية لا انه دليل على عدم الفرضية على
ما مر في فصل مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب
والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف
بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس
لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله
ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا
من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي رحمه الله
فاستدل البعض فان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات
الردة خلافا للشافعي رحمه الله فدل على ان المرتد غير مخاطب
بالصلوة عندنا وعند الشافعي رحمه الله مخاطب بها والبعض بانه
اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء
خلافا له بناء على ان الخطاب يعدم بالردة وصحة ما مضى
كانت بناء عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة
ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء
وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان
الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون
بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرايع عندنا لانها غير داخلة

في الايمان ومخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده فاحتج
على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما يسقط القضاء
عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط
القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون
مخاطبا لكن سقط عنه فقوله تعالى ان ينتهوا الآية واحتج على
ضعف الاستدلال الثاني بقوله ولان المؤدى انما بطل لقوله
تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب
لا محالة اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه
قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله ولانهم مخاطبون
بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقولهم
انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلالات
المذكورة قال والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر
بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل
وجوب اداء العبادات

فصل النهي عن الحسيات

كالزنا
وشرب الخمر المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد
بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له
وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا
الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول
الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي
يكون ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد
الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع

الخيار بحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت
الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان
النهي لقبح غيره فهو ان كان وصفا فكالاول لان كان مجاورا
لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات
كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي
القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه
ثم القبيح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما
اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى
عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن
الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي
عنه قبيحا لا غيره بقبح عين المنهي عنه اما القبح جميع اجزائه
او لبعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبيح لعينه
فاذا كان الاصل القبيح لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل
على ان النهي عنه لغيره فح يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان
كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول
الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان
مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو
الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا
وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رحمه الله هو
كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان

النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية
باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو
قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين
الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي رح
بين العبادات والمعاملات هو يقول لا صحة لها اي الشرعيات
شرعا الا وان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهي
الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد
انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم
ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في امرين اولهما
ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه
عنده وغايته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح
لغيره والصحة لاصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على
ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل
عند الشافعي رحمه الله وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه
ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول وسيجيء
هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن
يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا
قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب
بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث
هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات
يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه

بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى
الشرعي فاجبت عن هذا نقول فامكانه اما بحسب المعنى
اللغوي او الشرعي والاول باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب
المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات
ولا نزاع فيه فتعين الثاني تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم
بدرهمين فهنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي
الذي ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت وهذا امر حسي
والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي
فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وح ان كان
المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هو القول
فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة
ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين
وان كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول
قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان
النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون
النهي للقبح لذاته او لجزؤه لان ذلك ينافي امكان وجوده
شرعا فيكون القبح امر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة
وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي فيجب امكانه
بالمعنى الشرعي فمثل النهي عن البيع مثلا ليس لاجل البيع
الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي
عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى

انه

انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى
المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة
الى انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع
له مضافا الى المحل الصالح له اذا كان المعنى الشرعي
مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا
النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به
يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشا فاذا تكلم ثبت
المعنى الموضوع له وهو الانشا الشرعي ونظيره وطء
في حالة الحيض ولان النهي يدل على كونه معصية لا على
كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا
باباحته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل
النهي قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور به
حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا
للاشعري وهذا حكم الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت
المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان
قبيحا بعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده
شرعا والنهي عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي
ادعينا وهو القبيح لغيره والبعض سلموا ذلك في المعاملات
لا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض
المغصوبة اعلم ان ابا الحسين البصري اخذ في المعاملات
مذهبنا على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات فمذهبه

قوله والبعض سلموا ذلك لكن اذا امر الآمر بفعل مطلق كو اضرب من غير تعيين ضرب فالمطلوب فرد من الافراد الممكنة لتلك الماهية لا نفس الماهية المشتركة الكلية لان الغرض تحصيل المطلوب والمشتركة وان كانت هي المطلوبة ظاهرا لكنها مستحيلة الوجود في الاعيان فوجب حمل الامر على طلب الجزئي المقيد وان كان ظاهرا في المشترك لان القاطع لا يعارضه الظاهر كذا قاله ابن الحاجب
من حواشي شرح مولانا عضد الدين

قوله فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه فهذا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا لجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم
تلويح

وقال مولانا عضد الدين المطلوب هو الكلي الطبيعي والماهية لا بشرط شيء فان الحق انها توجد في الاعيان لكن لا من حيث هو كونها جزئيا من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الاكثرين بل من حيث انه يوجد شيء يصدق هو عليه ويكون عينه بحسب الخارج وان تغاير بحسب المفهوم
من حواشي شرح مولانا عضد الدين

ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور كالصلوة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يات بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين فاتى به لم يؤمر به بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بالمعين لاشتماله على المامور به فيجوز اشتماله على المامور به ذاتا والنهي عنه عرضا والمشروعات يحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما بحسب عينه فوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا بجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتادى بما هو مامور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتادى به المامور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن يتادى به المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتادى به فبقي القسم الثالث

وهي حاصل ان المطلوب هو الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية وان كان لا ينفك في الوجود عن احدهما فان الاول مستحيلة الوجود والثاني ليس بمدلول الامر المطلق
مولانا عضد الدين

قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها المامور به
تلويح

واما الماهية لا بشرط شيء فلا يستحيل وجودها لان الكلية المنافية للوجود العيني ليست قيدا فيها وشرطا لها فلا يلزم ان يكون المطلوب هو الجزئي من حيث هو جزئي كما ذكر ابن الحاجب ولا المشترك المقيد بالكلية المنافي للجزئي كما فهمه البعض بل المطلوب المطلق الذي يصدق على المتشخص والمتعدد
للشارح من حواشي شرح مولانا عضد الدين

وهي

قوله واما الرابع هو ما يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته
تلويح

وهي المدعي ثم المامور به يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في جوابه والمشروعات يحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه اي مجاوره والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له فالمنهي عنه يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة يتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره فلا نرجح العارض على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الاخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عند الشافعي يجب ان يجري على اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان

وعنده ان عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانه مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه
تلويح

ان هذا القسم هل يكون صحيحا ام لا
[illegible]

قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يعيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما كما سيجيء تلويح

تصرفا شرعيا وجوده وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة
وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما
اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان
لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة
بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا
لم تكن الضرورة قائمة هنا يجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي
عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك كالبيع بالشرط والربوا و
البيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا
بوصفه الذي نسميه فاسدا لكن صح النذر
اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة
والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة
الله تعالى واما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر
لان النذر ذكره لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل
وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت
لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادى به
الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم
اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب
يجب الملائمة بينهما فاذا وجب الصلوة كاملا لا يتادى ناقصا
كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا
يتادى ناقصا كما في اداء العصر فمن حيث انه ظرف لا معيار
يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب

قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الالات الصنايع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والضنة تلويح

قوله كالبيع بالشرط بعني شرطا لا يقتضيه العقد ولا حد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد ولجهة فان الشرط امر زايد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام تلويح

قوله لكن صح النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح النذر في رواية الحسن عن ابي حنيفة كما لو قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض وما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا تلويح

قوله واما الصلوة تشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع في الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها تلويح

الفساد

وفي الطريقة المعينة ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها طاعة لكونه صوما وكان ما انعقد منه انعقد محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم بهما لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وانه كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد تلويح

الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت
معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون
كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق
انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات
المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب قضاؤها اما
ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب
رفضه فان رفضه الصوم لا يجب القضاء وان كان مجاورا
يقتضي كراهة عندنا وعنده هذا الكلام يتعلق بقوله
فذلك الغير ان كان وصفا له وانما قال عندنا وعنده لما
تران على مذهب ابي الحسين البصري النهي في العبادات يوجب
البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح
امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء
اوردت هنا مثالين احدهما للعبادات والاخر للمعاملات وان
دل الدليل على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا
هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح
والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز
عن النسخ فيكون قبيحا لعينه الملاقيح جمع ملقوحة وهي
ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في
اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين
والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن
وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن

قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما في القضاء والمنذورات المطلقة فلا تتاتى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال تلويح

بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والركوع والقعود والسجود لا تسمى صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقدت قبل ذلك كانت عبادة محضة لحصانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجح فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة ووجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء تلويح

قوله الملاقيح جمع ملقوحة كذا في الصحاح وذكر في القانون انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار تلويح

المستحيل عبثٌ فيكون النهي مجازاً عن النسخ فان النسخ
لانعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت
بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف
الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة
بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلثة
اما ان يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء
اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف
تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما
غير صادق كاركان الصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع
واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق
على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى وصوم
الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله واما ان لا يصدق
كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق
على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود
اصلي فيجري مجرى آلات الصناعة كالقدوم واما المجاور
فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق
على الشيء كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي
الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بغير البيع وايضا
على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي واما غير صادق
كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع
اي قطع الطريق فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا

قوله وليس ركن البيع اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع القائل
انه يقول لم لا يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر و
لا يكون مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز
مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن
بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة
البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان
البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن تلويح

قطع

قطع الطريق بدون السفر او سافر للحج فقطع الطريق وايضا على العكس
بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع وسافر بنية القطع
لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول
على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في
عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال
عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فان المعادلة بين
الزايد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزايد
لكن الزايد هو فرع على المزيد فكان كالوصف ونقول ركن البيع وهو
مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل
المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكا
الربوا لان الشرط امر زايد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم
فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة
فيجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال
بالمال فيتحقق لكن المبادلة التامة لم يوجد لعدم المال المتقوم في
احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف
ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة
في الارض المغصوبة فان مكان الغير لا يلزم من الصلوة بل انما يلزم
من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين
الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة فيكون قبيحة
بوصفها فانها اوجبت تلك المفاسد واما البيع وقت النداء فقد سبق
ذكره وقد وقع اي المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربوا فيكون

شغل

قوله اما البيوع الفاسدة ولا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام
تلويح

قبيحة لوصفها بعينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية
وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي لقوله عليه السلام لا نكاح الا
بشهود اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد
اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط
الحد فاجاب بقوله وانما النسب سقوط الحد للشبهة ثم عطف على
قوله لانه منفي قوله ولان النكاح وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع
للملك والحل تابع فيه لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل
الحل كالامة المجوسية والعبد اي ان سلم ان النكاح منهي عنه
فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهي يوجب الحرمة
والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل
يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته
في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا
انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي
القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت
حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة
بسفر المعصية فان المعصية لا يوجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال
وهو ان لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا
فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم
الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض
يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في
حكم مطلوب عن سبب في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة مسببه

فحاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل
الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار
فبحثنا في ان المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو
زاجر قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد فهو الاصل
في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطي بنوع
ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان
الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة
الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات النساء وتتعدى ايضا الى الاسباب
اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام
الولد في ايجاب حرمتهن كما اقمنا السفر مقام المشقة في اثبات
الرخصة وسبب الولد هو الوطي ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة
المصاهرة لا لذاتها بل لتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر في عمله
صفة الاصل والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطي
موجبا للحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان
المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا
عن الماء ولا يعتبر صفات التراب بل صفات الماء من الطهورية و
نحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطي وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا
يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم
شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص
واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب
لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان

قال فان قيل ... على خلافه يعنى ان الشرط فى عقد المقابلة وجود المبدل كالبيع وفى بدل الخلع عنه لتقوم الحلف مقامه وههنا عدم الاصل فعلم انه بدل خلافه منلا خسرو

الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل فى ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد هذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل فى ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه اى المدبر يخرج من ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان فى ملكه لكن لا يدخل فى ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو فى مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر فى مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما نهى لعصمة لا لذات اموالنا وهى غير ثابتة فى زعمهم او هى ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهى فى حق الدنيا اما فى الكفار او هى ثابتة فى حق الآخرة فلا حتى يكون آثما هو اخذ به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاوره على ما بينا من قبل **فصل** اختلفوا فى الامر والنهى هل لهما حكم فى الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم الضد وان فوت عدمه المقصود بالنهى يجب وان لم يفوت المقصود فالامر يقتضى كراهته والنهى كونه سنة مؤكدة يعنى اذا امر بالشئ

قوله وهو فى معنى النهى لان الصوم لما كان كفا لم يكن للاكل والشرب والجماع الا فى نفسه واذا فعل لا يأثم اثم الاكل والشرب الحرام والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأثم اثم ترك الصوم حتى كان اثم الكل واحدا وههنا يأثم المراة اسم الخروج الحرام و اسم الجماع الحرام اذا تزوجت وجومعت حتى وجب الحد على اهله كشف

فضد ذلك الشئ ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشئ فحكم ضده ان فوت المقصود بالنهى ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهى واذا لم يفوت يقول بكراهته وكونه سنة عملا بظاهر الامر والنهى فان مشابهة المنهى عنه توجب الكراهية ومشابهة المأمور به يوجب الندب وكونه سنة فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو فى معنى النهى يقتضى وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضى حرمة التزوج وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضى الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجرى التداخل فى العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمأمور بالقيام فى الصلوة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهى عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد الصلوة عند ابى يوسف رحمه الله لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على الطاهر يجوز وعندنا يفسد لانه يصير مستعملا النجس فى عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة فى الاركان فرض دايم فيصير ضده مفوتا هذه المسائل تفريعات على ما ذكرنا الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع

قوله فيه بحث لان السنة في اصطلاح الحنفية مباين للنفل فانها يطالب المرء بفعلها وان كان بلا افتراض ولا وجوب بخلاف النفل حيث لا طلب فيه وسياتي تمام تحقيقه في مباحث الاحكام ان شاء الله تعالى منلا خسرو

اقول فان النبي عليه الصلوة والسلام اذا راى شخصا يفعل شيئا ولم يمنعه عنه كان تقريرا منه له ودليلا على جوازه منلا خسرو

تكون سهلة انه المسهل لكل عسير **(الركن الثاني السنة)**

وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك الى اخرها والامر والنهي ثابتة هنا فلا نشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن **فصل**

في الاتصال الخبر لا يخ من ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول ولا يصير بل رواته احاد والاول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شئ مخترع مع تباين هممهم وطبايعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني علم طمانينة وهو علم تطمين قوما جلسوا الماتم يقع له العلم عن غفلة عن التامل لانه عكن المواضعة بناء على انه احاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن اصحاب الرسول عم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك وصل في حد التواتر فلهذا يوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرايط التي نذكرها وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله

قوله والاول متواتر يوجب العلم اه قال الشارح انه قال بر بان ان قول المص اتفاق الجمع الغير المحصور على ما لا ثبوت له مستحيل عقلا معناه ان العقل يدرك بالضرورة ان المخبر عنه اسود بالضرورة بمعنى انه لا يحتمل عنده ان لا يكون ذلك اسود وان يكون حكمه هذا ... ليس ضروريا بمعنى سلب الامكان بخلاف ثبوت الحيوانية للانسان فانه ضروري عند العقل وفي نفس الامر العقل يحكم بان ما رايناه من الجبل لم ينقلب ذهبا حكما قطعيا غير محتمل للنقيض مع امكانه في نفسه منلا خسرو

قوله والاحاديث في احكام الاخرة عقد القلب فضل على العلم والمعرفة فان العلم قد يكون بدون عقد القلب كعلم اهل الكتاب بحقية النبي عليه السلام مع عدم اعتقادهم حقيته والعقد قد يكون بدون العلم كاعتقاد المقلد واذا كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا للاعتقاد الذي هو عمل القلب وان لم يكن موجبا للعلم قال ابو اليسر الاخبار الواردة في احكام الاخرة من باب العمل فان العمل نوعان عمل الجوارح ان تعذر لم يتعذر العمل بالقلب اعتقادا كشف

لان ما يوجب علم اليقين يكفر جاحده كالمتواتر ولا يكفر جاحد المشهور في الصحيح لانه لما كان في الاصل من الاحاد بقي فيه شبهة كشف منار

ولا يكفر منكر حديث المسح على الخفين وحديث الرجم ونحوه الصحيح منه عندنا

ولا تقف ما ليس لك به علم وعند اهل الحديث يوجب العلم لان بعض يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة تقع على واحد فصاعدا وارسول قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق والاخبار في احكام الاخرة لا توجب الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق ولنا هذه الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الاخرة منها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل ذلك يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكون له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يوجب ان لا تختص هذا باحكام الاخرة بل يكون كل الاعتقاديات كذلك **فصل** الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رضوان الله عليهم اجمعين وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعايشة ونحوهم رض وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد عليه بانه يقين بلفظه باصله وانما الشبهة في نقله وبالقياس العلة محتملة وهي في الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل او بالرواية فقط كابي هريرة وانس رض فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا اخر لكنه ان خالف

قوله وحديثه يقبل الا صح فيه الراوي الاحتمال وعدم التيقن لان الموقوف على الوصف الذي هو مناط الحكم لا يتحقق بطريق التيقن الا بالنص او بالاجماع وذلك امر عارض ولا تيقن في الخبر حصل لانه الكلام المسموع من الرسول عليه السلام وهو حجة بلا شبهة وانما تحققت الشبهة بعارض النقل وتخلل الواسطة واحتمال الغلط والنسيان فكان الاحتمال فيه عارضا والاحتمال الاصلي اقوى من الاحتمال العارض فلهذا كان العمل بالخبر اولى كشف بزدوي

جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي و ذلك
لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن
ان يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخلو عنها القياس
وذلك مثل حديث المصراة وهو ما روي انه من اشترى شاة فوجدها
محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها
ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها
بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس
الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة حكم
ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف
وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا
عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان
وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه تقبل ان وافق قياسا
كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها
مهرا وما دخل بها فقضى لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده
علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة
الكردري ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول
على عقبيه وهذا لبيان قلة احتياط العرب حيث لم يستبرؤ
البول وهذا طعن من علي رض وقد روى عنه الثقات كابن
مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس
عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم
يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر

لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه ع م لم يجعل لها نفقة ولا سكنى
وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة وقال لا
ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت
ام كذبت احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب
والسنة القياس لانه ثبت بهما حيث قال الله فاعتبروا وحديث
معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله اسكنوهن
واراد بالسنة ما قال عمر سمعت رسول الله ع م انه قال للمطلقة الثلث
النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف
يجوز العمل به في زمان ابي حنيفة اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك
الزمان غالب قال النبي ع م خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين
يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة والثاني
التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة
الكذب فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا
لاختلاف العهد

فصل

في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط
والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ
على ما ياتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام
كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة
الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية و
شرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر
من الكلام ويخفى على المتكلم هجومه ليعيد وهو يريد ذلك فلا يستعمل
وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله وشرطنا حق السماع

هنا لا في القران لان المعتبر في نقله نظمه فلهذا يبالغ في حفظه
عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه
كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة
بالنصب ايضا عطف على ذلك احترازا عمن لا يرى نفسه اهلا للتبليغ
فيقصر في مراقبة بعض ما القي اليه واما العدالة فهي الاستقامة
وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم
كما امر وهو لا يكون الا في النبي فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان
جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة
سقطت عدالته واذا اصر على صغيرة فكذا اما من ابتلي بشيء منها
من غير اصرار فتام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة
لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبي ع م على ذلك القرن بالعدالة
واما الاسلام وانما شرطنا وان كان الكذب حراما في كل دين لان
الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور الدين وهي
التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت
بالبيان بان يصف الله كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل
حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي ع م فلهذا قلنا
الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه
اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا
ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف ان يسأله
عن صفات الله تعالى ويسأله عن الايمان ما هو وما صفاته فان هذا
بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله

قوله هنا اي الرواية بعزيمة طلب الحق السماع وفهم المعنى في رواية الخبر لا في حق رواية القران تلويح

المبالغة ه

لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا سأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر تلويح

ومجهول الحال كمستور الحال في انه لا يعلم حاله ايضا فقولهما في الشهادة مردود وفي الرواية مقبول تلويح

وترك بعض الصغائر والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع تلويح

والحرف الدنية كالدباغة والحجامة والحياكة ممن لا يليق به من غير ضرورة كشف

تعالى بل المراد ان يذكر صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها
المؤمنون ونسأله اهو كذلك اي اتشهد ان الله موصوف بالصفات
المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله
فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشرائط تقبل حديثه سواء كان
اعمى او عبدا او امراة او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة
في حقوق الناس فانها يحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية
كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة فان الشهادة والقضاء
ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الا يرى
ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا اي الاخبار بالحديث
ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اي الناقل لا يلزم المنقول
اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اي يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزام
الشرائع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم
الناقل ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط له
الولاية كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا
ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس هذا
الزاما على الغير قصدا فلهذا تقبل من العبد والمراة الشهادة بهلال
رمضان ورد الشهادة ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين
قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة
منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول
شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن حديثهم يقبل بناء

قوله ومرسل القرن الثاني قال ابن الصلاح في كتاب معرفة انواع الحديث المعضل لقب لنوع خاص واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة وبحثت فوجدت له قولهم امر معضل اي مستغلق شديد ولا التفات في ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل في المعنى
كشف

على عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة قبول الحديث عن الاعمى والمرأة
كعائشة رضي الله عنها وهو عم قبل خبر بريرة وسلمان
في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن رسول الله عم وهو ظاهر
وباطن اما الظاهر فكالارسال والارسال عدم الاسناد وهو
ان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد
ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله والمرسل منقطع عن
رسول الله من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال
لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل
فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني
والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان يثبت اتصاله من طريق اخر كمراسيل
سعيد بن المسيب قال لاني وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوي
التي بها يصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي
ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا
وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه عن رسول الله وانما حدثنا عنه
اخبرنا لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به
الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى والمعتاد انه اذا وضح
له الامر طوى الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله
ما حمله ولا باس بالجهالة هذا جواب عن دليل الشافعي حيث قال
للجهل بصفات الراوي لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن
حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يعرم
ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا

فان قيل نحن نسلم ذلك في الصحابي وانما الكلام فيمن بعدهم قلنا لا فرق بين صحابي يرسل وبين تابعي يرسل لانه عدلهم ثبتت بشهادة النبي عليه السلام ايضا واجمعنا على ان مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة فوجب قبول ارسال غيرهم ايضا لوجود العلة
كشف

لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب
الان يروي الثقات مرسله كما روى مسنده مثل ارسال
محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة
او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث
فاطمة بنت قيس قوله تعالى بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة
قوله تعالى فنصب قوله لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن انما
في السكنى فقط واما في النفقة فلان قوله من وجدكم يحمل عند
على قراءة ابن مسعود رحمه الله وهي وانفقوا عليهن من وجدكم وا
كحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى بالنصب ايضا لهذا
المعنى وهكذا الامثلة التي تأتي واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية
وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ما ليس
بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين
فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية
مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما مع ان النساء
ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء
بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة
قوله تعالى فاعتدوا وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب
وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك به ولا
يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله
عم البينة على المدعي الحديث وكحديث بيع الرطب بالتمر فان كان الرطب
هو التمر يعارض قوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها

اعلم ان صاحب الشرع اسقط اعتبار التفاوت في الجودة بقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء في الحديث واعتبر التفاوت بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد والتفاوت ههنا حادث بصنع العباد وهو اشتراط الاجل فصار رهذا اصلا وهو ان كل تفاوت مبني على صنع العباد فذلك مفسد للعقد دون المقلية وغير المقلية ودون الحنطة والدقيق التفاوت بهذه الصفة ودون الرطب والتمر التفاوت ليس من صنع العباد ولا يعتبر التفاوت بين الجيد والردي كشف

سواء وان لم يكن بمعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله جيدها ورديها سواء فلدفع هذه الشبهة صريحا زدت قوله جيدها ورديها سواء واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان ثابتا لما خفي في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلنا امثال هذا الحديث تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي وعلى ترك الصحابة التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضا لدلائل وجوب التبليغ او لدلائل تدل على عدم كتمهم او يكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع لنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب والسنة المشهورة او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من نوعي الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد

لكنهما

قوله وصاحب الهوى هو المائل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه فرادوا الدين فان تادى الى ان يجب الكفارة كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه تقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث تلويح

لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول فانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه لان الادلة الشرعية لا تناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فكخبر المستور الا في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على قوله خبر المستور والمعتوه وسيأتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حالة التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة اي لانتفاء الشرائط المذكورة في الراوي في محل الخبر اي الحادثة التي فيها ورد الخبر وهو اما حقوق الله تعالى وهي العبادات والعقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد بالشرائط المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن ان اخبرها الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته

امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث فني
كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة
لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار
فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فان الذين
يتلقونها هم علماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين
في الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي
والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا اي لا يقبل في الديانات
كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا
يجب التحري والثاني اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف رحمه الله اي تثبت
بخبر الواحد بالشرايط المذكورة لانه يفيد من العلم ما يصلح به العمل في
الحدود كالبينات ولانه تثبت العقوبات بدلالة النص والثابت
بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة و
جوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشي عن
دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر
الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا لتمكن الشبهة في الدليل والحد
يندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات
كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر
خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما
تثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها
بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد فتثبت
بحديث يرويه الواحد بالشرايط واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة

فما

فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا يقبل
شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد
في كل موضع لا يمكن عرفا كشهادة القابلة مع ساير شرايط الرواية
صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد
والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اي له حكم هذا القسم لما فيه
من خوف التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات
والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع والامانات
يثبت باخبار الواحد بشرط التميز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق
والصبي والكافر ولانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة هنا فان في
اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث
الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول الثقات لا ينتصبون
دايما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة
فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق في
هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من
جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول
في الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان
العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم نقبل خبر
غير العدول ثم مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل ههنا مطلقا
وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث
انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف
في حقه وحجر الماذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل والنكاح

والمعنى جزم باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل فيصير غاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهتين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد والعدالة تلويح

قالوا معناه رجلان عدل او رجل عدل فان قوله عدل الصالح نعتا للواحد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث باعتبار كونه مصدرا كشف

الولي البكر البالغة فانه من حيث انها لا يمكن لها التزويج في المستقبل
على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا النكاح
ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا تقبل خبر الواحد غير العدل
وان كان فضوليا يشترط على الاصح اما العدالة او العدد بعد وجود
سائر الشرائط انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان
الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما
اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول
بخلاف الفضولي وايضا قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان
يقول كاذبا وكلني فلان او ارسلني اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار
الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة
ظهور الكذب ولزوم الضرر في الاولين اشد وقوله رعاية للشبهتين
اي شبه الالزام وعدم الالزام **فصل** في كيفية السماع والضبط
والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو اما بان يقرأ المحدث
عليك او بان تقرأ عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى
واولى عند المحدثين فانه طريقة الرسول وقال ابو حنيفة رحمه الله كان
ذلك احق منه عم فانه كان مأمونا عن السهو واما في غيره فلا على
ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ
فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا يكون المحافظة الا منه
واما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول كان
بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان تقول حدثنا وفي
الاخيرين اخبرنا واما الرخصة وهي الاجازة والمناولة فان كان

قوله وهو الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروآتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة تلويح

قوله وهو طمأنينة لان المحدث حدثه وشافهه بالاسماع لان الحديث مختص بالشفه شرح

قوله اخبرنا الاخبار هو الاعلام فيصح بالكتاب والرسالة الاعلام ع

قوله والامام الراوي اذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول مفردا لا يحل له ان يروي الا اذا كان مكتوبا بخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروي وان كانت الخطوط مجهولة لانهم لا يجتمعون عادة على الزور والكذب كشف

عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجاز ويجوز ايضا اخبر
وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة
عظيم مما لا يتساهل فيه وتصحيح الاجازة من غير علم بما فيه فساد ما فيه
وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر نفع
به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء
واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان
صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا رأى الخط تذكر الحادثة
هذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر ولا هو
حجة سواء خط هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند
ابي حنيفة رحمه الله اصلا وعند ابي يوسف ان كان تحت يده يقبل
في الاحاديث وديوان القضاء للامن عن التزوير وان لم يكن
في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان
خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك
لانه في يد الخصم حتى ان كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله
يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط
فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان
يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه
خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل وغير
مضموم لا المراد بالنسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ
فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عم نضر الله

قوله وديوان القضاء فان الشاهد والمترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر كشف

ومعنى كون الخط اماما ان الراوي اذا لم يستفد التذكر به كان اعتماده على الخط لا غير كاعتماد المقتدي على الامام فكان الخط امامه دون الحفظ كشف

قوله وامام يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكير بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه تلويح

الراوي اذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول مفردا لا يحل ان يروي الا اذا كان مكتوبا بخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروي وان كانت الخطوط مجهولة لانهم لا يجتمعون عادة على الزور والكذب كشف

ويروى نضر بالتخفيف بمعنى حسن وجهه زاد فرحه وقدره بين خلقه ع

امراء اى نعم الله سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها
ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولاشك
ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا اضبط
المعنى ونسى اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو فى
ذلك انواع اى الحديث فى النقل بالمعنى انواع فما كان محكما
يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص
او الحقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا
او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان فى
الاول اى المشترك ان امكن التأويل فتأويله لا يصير حجة
على غيره والثانى والثالث اى المجمل والمتشابه لا يمكن نقلهما
بالمعنى وفى الاخير اى ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه
لاحاطته بمعان تقصر عنها عقول غيره عليه السلام فى الطعن
وهو اما من الراوى او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد
الرواية فيصير مجروحا كحديث عايشة ايما امراة نكحت نفسها
بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها
عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر فى رفع اليدين فى الركوع
وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره رفع يديه الا بتكبيرة
الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما
بان عمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقى بطريق التأويل لا
جرح كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل
المرتدة واما بان انكرها صريحا كحديث ايما امراة نكحت الحديث

رواه سليمان عن موسى عن الزهرى عن عايشة رضى الله وقد
انكر الزهرى لا يكون جرحا عند محمد رحمه كقصة ذى اليدين وهى
ما روى ان النبى عليه السلام صلى احدى العشائين فسلم على رأس الركعتين
فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال
عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم
ابو بكر وعمر رضى الله عنهما فقال عليه السلام احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام
وصلى ركعتين فقيل روايتهما عنه عليه السلام مع انكاره ومن ذهب الى ان
كلام الناسى يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام فى الصلوة
ثم نسخ ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذى يروى عنه
ويكون جرحا عند ابى يوسف رحمه لان عمارا قال لعمر رضى الله عنهما اما تذكر
حيث كنا فى ابل فاجنبت فتمعكت فى التراب ولم يقبله عمر قال كنا فى ابل الصدقات
فاجنبت فتمعكت فى التراب فذكرت ذلك لرسول الله فقال اما كان
يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة فى
التراب اى تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يجاب حضور عمر
فى تلك القضية لقبله عمر رضى الله عنه لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا
حكى حضور عمر وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث
وهو لا يذكره لا يكون مقبولا وروى البخارى فى صحيحه عن شقيق كنت
مع عبد الله بن مسعود وابى موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار لعمر
ان رسول الله بعثنى انا وانت فاجنبت فتمعكت بالصعيد فاتينا رسول الله
فاخبرناه فقال اما كان يكفيك ضربتان هكذا ومسح وجهه وكفيه
واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا فرع خلافيها

قوله وما ليس بطعن مثل الطعن بركض الدواب مع ان ذلك من اسباب الجهاد كالسباق بالجبل والاقدام ومثل طعن بعضهم بالمزاح وهو امر ورد به الشرع بعد ان يكون حقا لا باطلا الا ان امر المستغرق الخفة فيتخبط ولا يبالي ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لا يقدح بعد ان تثبت الاهلية عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره يزدوي لفخر الاسلام

فى شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهما ولم يتذكر القاضى والثانى
ان كان من الصحابى فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلى رضى الله عنهما ولا يمكن خفاء
مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى
رحمه بحديث الوضوء على من قهقه فى الصلوة لانه من الحوادث النادرة
فيحمل على الخفاء عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا
لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن
من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا
وما ليس بطعن شرعا فمذكور فى اصول البزدوى رحمه فان اردت فعليك
بالمطالعة فيه **فصل** فى افعاله عم فمنها ما يقتدى به وهو مباح و
واجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به او زلة وهى فعل
من الصغاير يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى
فيها ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض لجهل بصفته ولا
يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا
اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله و
طريقهم وعند الكرخى يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا
اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة
لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله
تعالى لابراهيم عم انى جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة
والمخصوص به نادر **فصل** فى الوحى وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة
الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ باية

قوله ففعله المطلق اى الخالى عن قرينة الوصفية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبى صلى الله عليه وسلم والاختلاف فى انه هل يلزمنا الاتباع او نتوقف فى الاتباع ايضا وحاصل الخبر بين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبى عليه السلام والاختلاف فى انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا تلويح

قاطعة

قوله فعند البعض حظه الوحى الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحى لا غير والمفهوم من الوحى القائه اليه بلسان الملك او غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى تلويح

قاطعة والقران من هذا القبيل والثانى ما وضح له باشارة الملك
من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث فى
فى روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا
فى الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى
لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال الله
ليحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام
للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالراى
والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحى الظاهر
لا غير واما الراى وهو المحتمل للخطا يكون لغيره للعجز عن الوحى
لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار
عندنا انه مامور بانتظار الوحى ثم العمل بالراى بعد انقضاء
مدة الانتظار لعموم فاعتبروا وحكم داود وسليمان عم بالراى
فى نفش غنم القوم نفشت الغنم والابل نفوشا اى رعت
ليلا بلا راع روى ان غنم قوم وقعت ليلا فى زرع جماعة
فافسدته فتخاصموا عند داود فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث
فقال سليمان عم وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين
فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واو
لادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى يعود
كهيئته يوم افسدت ثم يترادان فقال داود عم القضاء ما قضيت
وامضى الحكم بذلك واما وجه حكومة داود عم ان الضرر وقع
بالغنم فسلمت الى المجنى عليه كما فى العبد الجانى واما وجه حكومة

واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار الثاني وقوعه من غيره من الانبياء
كداود وسليمان ولا قائل بالفرق والثالث وقوعه منه عليه في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص
وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والخامس انه عليه شاور اصحابه في
كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الرأي اذ لو كان لتطييب قلوبهم فانهم لم يعمل
برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه
اقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى
تلويح

سليمان ع م ان جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع
بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب
الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان ولقوله ع م
ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته روي ان الخثعمية قالت
يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان
يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال ع م ارأيت لو كان
على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال فدين الله
احق ان يقبل وقوله ع م ارأيت لو تمضمضت بماء الحديث روي ان
عمر سأل النبي ع م عن قبلة الصائم فقال ع م ارأيت لو تمضمضت بماء
ثم مججته اكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين ان النبي ع م علمه بالوحي
لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون اقرب الى فهم
السامع ولانه اسبق الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل

فاستدل ان عليه السلام على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه دليل
الاصابة في اجتهاده يقينا فانه لو كان خطأ لنبه عليه فلما لم
ينبه علم انه صواب فلا يجوز مخالفته ايضا بخلاف الائمة اجتهاده
بخلاف اجتهاد الائمة فانه لما جاز خطائه جاز مخالفته شرح منار

فمحال ان يخفى عليه معاني النص المراد بها العلل واذا وضح له لزمه
العمل ولانه شاور اصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ
في اسارى بدر برأي ابي بكر رحمه روي ان رسول الله ع م اتى يوم
البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل ابن عم ابي طالب
فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله
ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية يتقوى بها اصحابك وقال عمر
كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة
الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من
العباس ومكني من فلان لنسب له فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله

برأي ابي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده فمن عليهم حتى نزل قوله
تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي
لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احد بالخطاء
وكان هذا خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما
كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد
في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم
واقل لشوكتهم ولما نزلت هذه الآية قال ع م لو نزل بنا عذاب
ما نجا الا عمر ولهذه الآية تأويل آخر نذكره في باب الاجتهاد
ان شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير اي مثل ما اخذ رسول الله برأي
اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي رحمه من ذلك
ما روي ان رسول الله اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر
ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا

ومنه الكناية عن غاية اتفاقهم فنظهر العداوة مع المسلمين

ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا
السيف وقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا
لا يطعمون من ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله بالدين
نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام اني رأيت
العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا
ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف
واجتهاده عليه السلام لا يحتمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى
لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل
بقاء اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ في حالة الابتداء

لكن لا يحتمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر
لا يحتمل الخطأ اصلاً لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار
ما يرجى نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي لما ذكر في
هذا الفصل انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء
مدة الانتظار بين له مدة وهو ما يرجى نزوله والله تعالى اذا اقر
له الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم الذي ظهر بالاجتهاد
وحياً لا نطقاً عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول
بقوله ان هو الا وحي يوحى

فصل

في شرايع من قبلنا هي تلزمنا
حتى تقوم الدليل على النسخ لقوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى
مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم
شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرايع الماضية الخصوص الا
بدليل كما كان في المكان اي كان في القرون الاولى لكل قوم نبي ويتبع
كل واحد منهم نبيهم دون الآخر وكل من الانبياء مخصوص بالمكان
المعين فذلك في اصول الدين وعند البعض يلزمنا على انها شريعة لنا
لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الآية والارث يصير ملكا للوارث
مخصوصا به فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عم ولقوله عم لو كان
موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في
الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا
هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله
علينا من غير انكار

فصل

في تقليد الصحابي يجب اجماعا فيما شاع
فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما
وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشافعي لا يجب لانه
لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وساير المجتهدين
سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل
مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي
يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
واقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ولان اكثر اقوالهم مسموع
من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد
النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم
في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه
له الا السماع او الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي
منهم مشهود والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا
اي الاقتداء في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد
ونجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قوله
اصحابي كالنجوم وايضا كل ما يثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء
واما التابعي فان ظهر فتواه في زمان الصحابة فهو كالصحابة
عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف
عليا ورد شهادة الحسن وكان مذهب علي قبول شهادة الولد
للوالد وابن عباس رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد
وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية فرجع
الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة

باب

ويلحق
بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق

او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام
او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون
بلا تغيير ومعه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة
والغاية والاول اما ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني
اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان
تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز بالكتاب
بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص
بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تاخيره عن وقت الخطاب
فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى
ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس
لقوله ع م فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احديهما من
حلف عن يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه
وجه التمسك لنا انه عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان
التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا
ان شاء الله فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة وطريقه انه لما جاء
في كتاب الله وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام
اذا تعقبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما
ذكر في الشرط اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام
واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره واختلف في التخصيص

بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح متراخيا وعندنا لا بل
يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له قصة
البقرة ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء
وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة
وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك
فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزل هذه الآية
قال ابن الزبعرى لرسول الله أانت قلت ذلك قال نعم فقال
اليهود عبدوا عزيرا والنصارى المسيح عبدوا وبنو مليح عبدوا
الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين التي امر
بذلك فانزل الله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة خصتا متر
اخيا اي خصت الآيتان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى واهلك
وقوله انكم وما تعبدون من دون الله بقوله ليس من اهلك وبقوله
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في
قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة
شاؤا ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع
الرسول عليه السلام لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثنى
بقوله تعالى الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل
الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل
الذي لم يسبق عليه القول فان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع

لحقيقة انه من اهلك لانه اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة
فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو
قوله تعالى الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس
من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد
الثاني اى الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى
الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي
فقوله انه ليس من اهلك اى من الاهل الذى لم يسبق عليه القول
والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار وقوله
تعالى وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام
حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده تعنتا بالمجاز او التغليب
فقال ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لدفع هذا الاحتمال
واصحابنا قالوا كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير
لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا فى
التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما
عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان
ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعى
فى الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبه اقول لا فرق عند الشافعى
رحمه الله بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى
هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير
مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخى وعندنا
كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا فصل فى الاستثناء وهو

مشتق من الثنى يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضى
فى الصوب الذى هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا
الاستثناء الى المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب
تعريفه به لكنى لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقى هو المتصل
وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع
قسما منه لكن اوردته فى ذنابة الاستثناء الحقيقى وهو المنع
عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه اى فى حكم صدر
الكلام وفى متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء
المستغرق بالا واخواتها متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر
التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات
كالشرط والصفة والغاية
لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج
ممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا و
الاستثناء واقع فى كلام الله او قبل الحكم وحقيقة الاخراج
لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل فى حكم صدر
الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل فى صدر
الكلام من حيث التناول اى من حيث انه يفهم ان المستثنى
من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان
التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة
على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج
المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل فى الحدود فالتعريف
الذى ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام

قوله مع فرق آخر هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعندنا نفي نعم حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست علي وعند ابي حنيفة لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا تلويح

قوله وهذا الكلام فانا لو اثبتنا الكلام قد سقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد الحكم كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحق ان الاستثناء ثابت في اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لانه اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا تلويح

قبل التنصيص يحتمل الخصوص لا احتمال المجاز سهى

اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه
يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى
الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله علي عشرة الا ثلثة
لا يخ اما ان اطلق العشرة على السبعة ثم قوله الا ثلثة يكون
بيانا لهذا فهو كما قال ليس له علي ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل
في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على
بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول
فلا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل
والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق
آخر وهو ان الاستثناء حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص
وهذا المذهب هو ان العشرة يراد بها السبعة الخ هو ما قال مشايخنا
ان الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل
الخصوص والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام
وانما قلنا ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم
ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره
ولا يحتمله اذ لا يجوز تسمية تسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لان
المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا
خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة
هو السبعة او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم
وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار واظنه مذهب احد وقبله
حكم على الباقي واطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال علي

لا يثبت صح

قوله وهذا الكلام اسند المص هذا الجواب على انه وادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز تلويح

ان يسمى ص

جمع خ

قوله وهذا الكلام ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل علي سبعة و لم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعنده انه في طريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا يلزمه الثلثة للدليل المعارض لا لان الكلام يكون الاستثناء تصرفا في الحكم تلويح

سبعة فحصل ثلثة مذاهب فعلى هذين اي على المذهبين الاخيرين
يكون الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا
اي بعد المستثنى ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام
عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى
سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة وانما قلنا
انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير
فلان عشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة
واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد
العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة
اي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة لا بالنفي ولا
بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى
منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف
كانه قال جاءني غير زيد لما جمع بين المذهب الثاني والثالث
في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق
الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا
كان عدديا كقوله له علي عشرة الا ثلثة فهو كقوله له علي
سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى
مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان
كان غير عددي كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني
من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى
مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان

قوله قلت فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما لم يلزم منه اثبات لبث خمسين ونفيه لان الاستثناء خمسين موضوع للعدد المثبت بالالف اربعمائة وخمسين بعد الاستثناء للحكم مع بقاء الالف من شرح المنصور

قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى
منه غير عددى بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثانى
آكد من هذا اى المذهب الثانى وهو ان المراد بالعشرة عشرة
افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب
آكد فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر
من التخصيص بالعلم والوصف فى نفى الحكم عما عداهما لانه
ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقى
يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف نحو
جاءنى غير زيد وعلى الاول اى على المذهب الاول يكون
اثباتا ونفيا بالمنطوق اى يكون المستثنى والمستثنى منه
جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات
والنفى يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب
الاخير يكون كالتخصيص بالعلم والوصف ولا دلالة لهما
على نفى الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته
من حيث المفهوم وعلى المذهب الثانى يكون آكد من هذا فقد
دلالته على الحكم فى المستثنى يكون اشارة لا منطوقا حجة اى حجة
المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض شائع
كالتخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم اى اجماع
اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه
فى البعض شائع على انه من النفى اثبات وبالعكس وايضا لولا
ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض

يلزم استثناء النصف من النصف فى اشتريت الجارية الا
النصف او التسلسل هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفى المذهب الاول
واثبات المذهب الثانى وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا
اوردته على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه لو كان
المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت
الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان
المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف
الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف والمستثنى
نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف
هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن
نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد
فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما اورده ابن
الحاجب والجواب الذى خطر ببالى هو قوله قلنا هو بيان ان المراد
هو البعض لا ان المتناول فان اللفظ متناول للكل هو البعض
ثم هو الاستثناء من المتناول لا من المراد اى الاستثناء هو بيان
ان المراد هو البعض لا ان المتناول هو البعض لان اللفظ متناول
للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف
من الكل والجواب اى عن الدلائل على المذهب الاول ان العشرة
هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض
شائع لفظ خاص بالعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز
ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا

قوله ووجه المجاز طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر بتعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس بلوح

فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز
والمراد به انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم
الصدر وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة
بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح
كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل
فرد وقولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قوله واجماعهم قوله
لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما
ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم
عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم
لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف
عنه وقوله لا صلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة
بغير طهور وليس نفيا واثباتا لان تقديره لا صلوة ثابتة الا
صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية
هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة
موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام
فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرايط الاخر
ان كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام
يوجب السلب الكلي اي كل واحد من افراد الصلوة غير جايز ثم الاستثناء
يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة بلا
طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء
يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم

قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم تجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل العدم دليل الوجوب. بلوح

قوله وليس نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك بلوح

كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوات
غير جائزة في حال الا في حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية
قولنا كل واحد واحد من الصلوة جايزة في حال اقترانها بالطهور
فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد
ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم
للمثال لا اجالس الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله
لا صلوة عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه
يلزم ان كل صلوة بطهور جايزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء
من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة
الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله
بعض صلوة بطهور جايزة وهذا حق قلت المستثنى في كلتا الصورتين
اي في قوله لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور
عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كليهما لكن
في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف شيء من افراد
العالم ومن ضرورة هذا ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة
كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا
صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور ليس محكوما عليه بعدم الجواز لانه
محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل
على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيء في باب
القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون
الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه يحكم

قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور بلوح

فان قيل معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل المذكور مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بلوح

واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق بلوح

ليست بمطّردة الا في غير الجزء كل اي والنكرة المستفادة من النفي ذهبي

قوله فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص بلوح

قوله وايضا لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم فى مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامى وهو انه مسلم فى باب القياس ان من
مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين الحكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما فى قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو لسقوط المفروض
فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة
تلويح

فلو كان الاستثناء من النفى اثباتا يكون كونها مقارنة
للطهور علة للجملة الاثباتية فيعم بعموم العلة وقوله تعالى
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان
له ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ لانه توجب
اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة
ثابتة فيه بناء على ترك التروى ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان
مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده وهو
اقوى دليل على هذا المذهب والشافعى حملوا الاستثناء فى قوله
الا خطأ على المنقطع فاذا عرف هذا لكن الاصل هو المتصل واما
كلمة التوحيد جواب قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد
توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا اشركوا وفى عقولهم
وجود الاله ثابت فسيق لنفى الغير ثم يلزم وجوده اشارة
على الثانى اى على المذهب الثانى وهو ان الاستثناء اخراج قبل
الحكم ثم حكم على الباقى وانما قلنا ان وجوده تع يثبت على هذا
المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الا اله ثم اخرج الله تعالى
ثم حكم على الباقى بالنفى يكون اشارة الى ان الحكم فى المستثنى
خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على الاخير
اى على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة
فعلى هذا المذهب وجوده تع يثبت بطريق الضرورة لان وجود
الاله لما كان ثابتا فى عقولهم يلزم من نفى غيره تعالى وجوده ضرورة و
ذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله تعالى موجود فيكون

قوله وهو اقوى دليل اقول فيه بحث لان الاحتمال الذى ينفى دلالة الدليل انما هو الاحتمال الناشى عن الدليل كما سبق فى اوايل الكتاب فى بحث تخصيص العام وههنا
ليس كذلك وقوله وكون الاصل فى الاستثناء هو الاتصال لا يفيد ضعيف وقوله كون ان بعدا عن الاصل لا ضعف منه لان من له حظ ما من علم الاعراب
يظهر ان قوله الا خطأ مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف كما ذكره الشارح فيكون الاستثناء متصلا فيكون دليلا قطعيا على ان الاستثناء تكلم بالباقى
بعد الاستثناء نعم هذا التقرير اللايق للشارح انه لا يعترض على المصنف بل توجه كلامه ويذكر ما يذكر لقوله والا وجه ان يقال كما فى توجيهه كالتخصيص
منلا خسرو

قوله وما قيل حاول ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه والة الاستثناء معناه
الافرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه والثانى انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه
الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم فى مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل وعلى
تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المص الى منع الوجه الثانى ونقضه وحله على وجه يندفع الوجوه الاربعة
تلويح

كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفى الحكم عما عداه عندنا
فلو دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة
وما قيل عليه اى على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب على نفى
المذهب الاخير انه لم يعهد فى العربية مركب من ثلثة اى المستثنى
منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب فى كلمتين
كبعلبك ومركب اعرب فى وسطه ضعيف اذ ليس المراد به انه مركب
موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا
فيكون ههنا وضع كلى اى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه
للباقى وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الواضع على نوعين
وضع جزئى كوضع اللغات ووضع كلى كالاوضاع التصريفية
والنحوية ففى الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد فى العربية لفظ
مركب من ثلث كلمات مع انه فى حيز المنع نحو شاب قرناها و
برق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن
لكن فى الاوضاع الكلية لا لانه لم يعهد فى العربية ان معنى المركب
من ثلث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد فى
الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة
واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان
وحيوان ذى نطق تقوم كل منهما مقام الاخر وكذا لفظ فرس
وحيوان ذى صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو ابى
عبد الله فانه مركب من ثلث كلمات والاعراب فى وسطه وهذا
المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم اى بعض مشايخنا كالقاضى

اقول حاصله ان المقصود دفع التناقض واثبات المذهب الثالث فاذا كان المفردات حتى العشرة مستعملة فى معانيها الافرادية واريد بالمركب
معنى السبعة يندفع التناقض لكن يكون هذا عين المذهب الثانى لا الثالث المقصود واما قوله فى التزديد فاما ان يراد بالعشرة عشرة افراد ويحكم بانتفائها
بعد ما صح اولا بان المقصود دفع التناقض وان القول بكون المركب موضوعا للباقى وضعا كليا ليس يخفى على احد وقوله او يريد بسبعة افراد بعد ما صح
ثانيا بان المفردات مستعملة فى معانيها الافرادية فهو فرض للابطال فلا يرد على ذلك التقدير اشكال
منلا خسرو

الامام ابی زید وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسی رحمهم الله قالوا
فی الاستثناء الغیر العددی کما فی الثانی ای المذهب الثانی وهو
انه اخراج قبل الحکم ثم حکم علی الباقی وقد فهم هذا من قولهم فی
کلمة التوحید ان اثبات الاله بطریق الاشارة لانه علی الاخیر
کالتخصیص بالوصف وهم لا یقولون به بل شبهوا الاستثناء
بالغایة اعلم انهم لم یصرحوا بهذا المذهب لکن قالوا فی کلمة التوحید
ان اثبات الاله بطریق الاشارة ففهمت من ذلک ان مذهبهم لیس
هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بینا
ان الاستثناء الغیر العددی علی هذا المذهب کالتخصیص بالوصف
فصار کقوله لا اله غیر الله موجود والتخصیص بالوصف عندهم لا
یدل علی نفی الحکم عما عداه فلا دلالة له علی وجوده بطریق الاشارة
فعلم ان مذهبهم لیس هذا الثالث فانهم شبهوا الاستثناء بالغایة
ویقولون ان حکم ما بعد الغایة یخالف حکم ما قبل الغایة ولیس
مذهبهم هو الاول لان علی الاول النفی والاثبات بطریق المنطوق
لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم فی الاستثناء الغیر العددی هو
الثانی فحکم العرف وهذا مناسب لما قال علماء البیان ان الاستثناء
وضع لنفی التشریک والتخصیص یفهم منه ولما قال اهل اللغة انه
اخراج وتکلم بالباقی ومن النفی اثبات وبالعکس فیکون اخراجا من
الافراد وتکلما بالباقی فی حق الحکم ونفیا واثباتا بالاشارة وفی
العددی ذهبوا الی الاخیر حتی قالوا فی ان کان لی الا مائة فکذا
ولم یملک الا خمسین لا یحنث فعلی المذهب الثالث هو کقوله ان کان لی

فوق المائة فلا یشترط وجود المائة ولو قال لیس له علی عشرة
الا ثلثة لا یلزم شیء فکانه قال لیس له علی سبعة مسئلة شرط
الاستثناء ان یکون مما اوجبه الصیغة قصدا لا مما یثبت بها
ضمنا لانه تصرف فی اللفظ فلهذا قال ابو یوسف رحمه الله لو وکل
بالخصومة غیر جائز الاقرار لا یجوز لانه انما یجوز له الاقرار لانه
قایم مقامه لا لانه من الخصومة فیکون ثابتا بالوکالة ضمنا فلا
الا ان ینقض الوکالة استثناء منقطع ای لکن له ان ینقض
الوکالة ویصح عند محمد رحمه الله لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فیتناول
الاقرار والانکار فیصح الاستثناء موصولا ولانه بیان تقریر نظرا
الی الحقیقة اللغویة لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلی هذا یصح
ولو قال غیر جائز الانکار فایضا علی الخلاف بناء علی الدلیل الاول
لمحمد رحمه الله وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانکار فیصح عند محمد رحمه الله
استثناء الانکار ولا یتاتی ذلک علی الدلیل الثانی لمحمد رحمه الله وهو ان
استثناء الاقرار بیان تقریر نظرا الی الحقیقة اللغویة لان استثناء
الانکار لیس تقریرا للحقیقة اللغویة بل ابطالا لها اما عند ابی یوسف
فلا یصح هذا الاستثناء لا للدلیل الذی ذکر فی استثناء الاقرار
بل لانه استثناء الکل من الکل لانه قد ذکر ان الاقرار لیس من الخصومة
بل الانکار فقط فلا یمکن استثناء الانکار منها هذا ما خطر ببالی
مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثانی مجاز فان قیل قسمت
الاستثناء علی المتصل والمنقطع فکیف یصح قولک والثانی مجاز قلت
هذا لیس قسمة حقیقیة بل المراد الاستثناء یطلق علی معنیین احدهما

بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا رحمه
قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع
وجهه ان المتصل هو اخراج من حكم المستثنى منه بالمعنى
المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو
فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد
التوبة فهذا حكم اخر اورده اصحابنا رح من امثلة الاستثناء
المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام في كونه منقطعا
هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين
وفي هذا نظر لان الفاسقون ليس مستثنى منه بل المستثنى
منه اولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى
منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه
وهم اولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون
كما يقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم
غير داخل في المنطلقين وقد ذكر في التقويم وجه حسن
لكونه منقطعا فاوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء
المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى
المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في
حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد
الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول
الامرين ان لا يكون داخلا في صدر الكلام او ان يكون داخلا
لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا

بعد

بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظايره كثيرة في القرآن منها
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف
اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين
لكنه غير مخرج عن حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام
ايضا لكن استفيد حكما آخر وهو انه معفو مسئلة الاستثناء
المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه
نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى
بلفظ اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح
نحو عبيدي احرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم مسئله
اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كاية القذف ينصرف
الى الكل عند الشافعي رحمه وعندنا الى الاقرب لقربه
واتصاله وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام
يثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف
الجمل في الحكم فنفي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل
المختلفة كاية القذف في غاية البعد لان قوله فاجلدوا ولا تقبلوا
وردا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون
جملة مستانفة بلفظ الاخبار اي صرف الشافعي الاستثناء
الى الكل ففي اية القذف قطع الشافعي رحمه الله قوله تعالى
ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة
من تمام الحد وجعل واولئك هم الفاسقون عطفا على ولا
تقبلوا ثم الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله

جمل مع

اولٰئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة
وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده
فالجمل المختلفة في آية القذف هي قوله فاجلدوا وقوله ولا
تقبلوا وقوله واولٰئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاوليين
جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا
واولٰئك مستأنفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروف
الى التخصيص الى اولٰئك ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر
في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في
قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصف العبد انه يقع
البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه
قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على اني بالخيار في نصفه يقع
على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن
ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شيء من شيئين
في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه ومحله و
شرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا
عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما
بان الحكم الاول موقت الى وقت كان الدليل الثاني
بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا
كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون
تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى
لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام

فصل في بيان التبديل وهو النسخ النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر

الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة وعند بعضهم
بطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكر النسخ بعض المسلمين ايضا
وهذا لا يتصور من مسلم لكن المراد ان الشرائع الماضية
لم ترتفع بشريعة محمد عليه السلام وتلك الشرائع باقية كما كانت
لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى
بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود
الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما
السلام بشرا بشريعة محمد عم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره
واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول
ان الله تعالى سماه نسخا بقوله تعالى ما ننسخ من آية الآية اما
النقل ففي التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
وادعوا نقله تواترا وبين عوز النقل عن موسى عليه السلام انه لا
نسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيح لوجود التحريف
واما العقل فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه
فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب
ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء
اي الحواء له لم ينكره احد ثم نسخ في غير شريعته ولان الامر
للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يقع التعارض
بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي
لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان
الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون نص

تما في زمن النبي عليه السلام حجة الا في وقت نزوله فاما
بعده فلا والجواب عن هذا بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب
اي في كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص يدل على شرعية
موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ فبهذا يندفع التعارض
المذكور اعلم ان فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء
مامورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء
بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة
وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب ليس بحجة عند
علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي عليه السلام حجة
الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول بط وانما قيدنا
بزمن النبي عليه السلام لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ
وبقي الشرايع التي قبض النبي عليه السلام عليها قطعية مؤبدة
وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان احدهما ان نلتزم ان مثل هذا
الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغير معلوما فلما نزل
على النبي عليه السلام حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد
علم انه لم ينزل مغيرا ولو نزل لبين النبي عليه السلام فلما لم يبين علم
انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما ان لا نقول ان
البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان
نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مامورا به
ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان
نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر

في اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول
موقت الى اخره فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور
بان نقول ان البقاء بالاستصحاب وفي هذا حكمة بالغة
وهي كالاحياء ثم الاماتة وايضا يمكن حسن الشيء وقبحه
في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في
نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى وامثالها
وما يجري مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور
الماضية والحاضرة والمستقبلة نحو فسجد الملائكة واما ان
يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تابيد نصا
كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام
الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرايع التي قبض عليها
النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او
توقيت عطف على تابيد في قوله اما ان لحقه تابيد فان النسخ
قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التابيد و
التوقيت فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن
من الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة
لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء
ولنا انه عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد
على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لا يمكن ان يكون المقصود
الاعتقاد والعمل جميعا وهنا اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد
فقط والعمل جميعا الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة

قوله فلا نسخ ح اى بعد النبى صلى الله عليه وسلم لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحى ولا يخفى ان هذا مخصوص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب
المؤلفة بالاجماع المنعقد فى وقت ابى بكر رضى الله عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون
الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط بسقوط سببه لا لورود دليل شرعى على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين مبنى على كون المفهوم حجة وكون اقل
الجمع ثلثة ولا قطع بذلك توضيح
حسن چلبى اخوة فلامه السدس هو قوله تعالى فان كان له

كما فى المتشابه وهو اى الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل
فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم
ونحوها فذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اى من قبيل النسخ
قبل الفعل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان كان استخلافا
لا يكون نسخا لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرير الاصل على
ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر
بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب من يقول
ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ قلنا لما قام الغير مقامه عاد
الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس
على ما يأتى ولا الاجماع لانه ان كان فى حيوة النبى عليه السلام
يكون من باب السنة لانه متفرد ببيان الشرايع وان كان بعده
فلا نسخ ح فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب ونسخ السنة بالسنة
او الكتاب بالسنة او بالعكس وقال الشافعى بفساد الاخيرين لقوله
تعالى نأت بخير منها او مثلها فانه دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة
والسنة دونه اى دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لى ان ابدله
ولقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه الحديث
اوله قوله تكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث
فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه
فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف
ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه
فلا يصدقه فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا رحمه الله

كان يجوز ان يعلم اقول قيل عليه اذا لم يعلم تراخيه لا يكون راجحا بل يكون مرجوحا ولو كان للنص المخالف راجح من جهة لكن وليس شىء لان النص
الذى يستند اليه الاجماع اذا اقتضى فى معناه او مفسرا او محكما او دال عليه بعبارته يكون راجحا على النص المخالف للاجماع اذا كان ظاهرا
فى معناه او دالا عليه باشارته او دلالته او اقتضائه على ما تقرر فيما سبق وانكاره انكار لقواعد الفن منلا خسرو

اى على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى
الوصية للوالدين والاقربين اى الاية قوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان
قوله تعالى فامسكوهن اى الاية قوله تعالى واللاتى يأتين
الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا
فامسكوهن فى البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن
سبيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة لكن هذا فاسد اى ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا
فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية
للوارث نسخت باية المواريث اذ فى الاول فوضها الينا ثم تولى
بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله
وقال عليه السلام ان الله اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية للوارث
ثم استدل على فساد الاحتجاج الثانى بقوله ولان عمر رض قال
ان الرجم كان مما يتلى فى كتاب الله فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ
بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى فى كتاب الله
تعالى فنسخ تلاوته وبقى حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض
اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة اراد ان يذكر الحجة الصحيحة
على هذا المطلوب فقال والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة يصلى الى الكعبة
وبعد ما قدم المدينة كان يصلى الى بيت المقدس والاول

قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث تلويح اجيب عنه بانا لا نسلم ان يقول بالسنة بدليل انه غير متلو فى القرآن بل بالفعله عليه السلام
واما احتمال ثبوته بالكتاب فغير كاف فى جعله ثابتا بالكتاب اذ هو محض شبهة غير ناشية دليل فلا يعتبر بخلاف احتمال النسخ والنسخه كما فان قول
عدم دليل على احتمال قرائة لا محض شبهة

ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثانى كان بالسنة ثم
نسخ بالكتاب اعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة
ولا يدرى انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة
توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا فى الكتاب بل
بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به اما نسخ الكتاب
بالسنة فى هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عايشه رضى الله عنها
دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عايشة رحمه الله
ما قبض رسول الله عليه السلام حتى اباح الله له من النساء
ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء
من بعد ولانه بعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحى
غير متلو ويجوز ان يبين الله تعالى بوحى متلو مدة حكم ثبت
بوحى غير متلو وقوله فأت بخير منها اى فيما يرجع الى مصالح
العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما تنسخ حكمه لا نظمه
وهما فى الحكم مثلان اى وان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم
فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية
كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة فى اثبات الحكم مثلان
وان الكتاب راجح فى النظم بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام
كالقراءة فى الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله
ان هو الا وحى يوحى اى ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا
جواب قوله قل ما يكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى وقوله عليه السلام

ثم امر بالصلوة الى صخرة بيت المقدس بعد الهجرة تألفا لليهود ثم حول الى الكعبة كشف

قوله متيقن لان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة بعد ذلك نسخ بالكتاب تلويح

اذ ليس فى الكتاب ما يوهم دليلا عليه الا قوله اينما تولوا فثم وجه الله وذا لا يدل عليه لانها تقتضى التخيير بين الجهات كشف

لا يقال يخالف لقوله انه كان متوجها الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم اه لانا نقول المنفى فى الاول التيقن والمثبت فى الثانى الظهور وهما لا يتخالفان

قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت يجوز ان يكون باجتهاد قلت راجع الى الوحى حيث اذن الله له فى الاجتهاد ومن غير ان يقره على الخطاء تلويح

قوله وحديث عايشة دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع فى ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى من غير نقل حديث
فى ذلك على انه قولها حتى اباح الله له ظاهر فى انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتى آتيت اجورهن تلويح

فاعرضوه

فاعرضوه على كتاب الله تعالى اذا اشكل تاريخه ولم يكن
فى الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث وهى
قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى وما ذكر
من الطعن فانه فى نسخ الكتاب بالسنة ورد
فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله تعالى
ومن هو مكذب يطعن فى الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل
وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم
سنته ونظاير نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ
الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة
ما روت عايشة رحمه الله ما قبض رسول الله عليه السلام
حتى اباح الله له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك
النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ
التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مسئله
يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لان فى ابتداء الاسلام
كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار
الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله
تعالى نأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان
فيه فضل الثواب مسئله لا ينسخ المتواتر بالآحاد و
ينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالآحاد ومن حيث

قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحة
حيث لم قال اذا سمعتم منى وقيل ان الحديث مما يخالف كتاب
الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا تلويح

قوله بالآحاد حتى يكون مثلا للكتاب لان الكتاب متواتر
فلا بد من تواتر الحديث حتى يكون مساويا له
فى القوة ع رحمه الله

انه تبديل بشرط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اى
بين المتواتر وخبر الآحاد وهو المشهود واما المنسوخ فهو
اما الحكم والتلاوة معاً فالوا وقد يرفعان بموت العلماء
او بالانساء كصحف ابرهيم عليه السلام والانساء كان للقران
فى زمن النبى عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى
الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة
فقط ومنعه البعض لان النص لحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك
بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن فى البيوت نسخ حكمه وبقى
تلاوته ونظائره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين
ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود وهو ثلثة ايام متتابعات
مع بقاء حكمه ولا ان حكمه اى حكم النص على قسمين احدهما
يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة
وحرمته للجنب والحايض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون
الاخر واما وصف الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما
التلاوة فقط فقد اختلفوا فى ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكروا
انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط
كالايمان فى الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال فى الغلوفة
زكوة بعد قوله فى السائمة زكوة وهى نسخ عندنا اى الزيادة
على النص نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم
اى بمفهوم المخالفة اعلم ان فى المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة

على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم
المخالفة وذكر الخلاف فى كل واحد من هذه الثلثة وهو ان الزيادة
نسخ عند ابى حنيفه رحمه الله فاقول يجب استثناء الثالث فان
الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخاً عند ابى حنيفه رحمه الله
بناءً على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعى رحمه الله
لا مطلقا وقيل نسخ فى الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى
لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة فى الفجر
وعشرين فى حد القذف مثلا والتخيير فى الثلثة بعد ما كان فى الاثنين
كالشاهد واليمين كان فى الكتاب التخيير بين الاثنين بشهادة رجلين
او رجل وامراتين فزاد الشافعى رحمه الله امراً ثالثا وهو الشاهد
ويمين المدعى لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان
ابن الحاجب اورد هنا ثلثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة فى
الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى
به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة
عشرين فى حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا
التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب
الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان فى هاتين
الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة فلا يجب الاعادة وقيل
ان صار الكل شيئا واحداً كزيادة ركعة لا كالوضوء فى الطواف
واختار البعض قول ابى الحسين ذكر فى المحصول واصول ابن الحاجب
ان المختار قول ابى الحسين وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا

قوله نرفع لجواز الحمل قبل منه الا جزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامساك بفعل الاصل لم يرتفع وارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر وهو الزيادة ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا تلويح

وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وليس بمتفرع والمتفرع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بالحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا تلويح

قوله اذ ليس داخلا في عدم الاحكام الحكمية وقد يجاب بان الاجزاء حكم شرعي وضعي على ما عرف حسن چلبي

فان كان ذاى الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا اى يكون عدما اصليا فلا ، لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا او واحدا اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زايد فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما يكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زايد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا اى حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك التي ترفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنها والاصل عدمه قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عن التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا اوجب النص التيمم ذلك الواجب الواحد اما اذا كان شيء آخر خلفا عنه لا يكون تركها حراما

قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا تلويح

قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا تلويح

لبيست ص

ضم

فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلق وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا تفريع على مذهب ابي الحسين فنص الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامراتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامراتين وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك ثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اى لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبهما وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون كالاستخلاف نسخا وان كان في المسح والنبيذ بخبر مشهور اى وان كان الاستخلاف نسخا في مسئلة المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله تعالى فرجل

قوله ولو كان الامر كما توهم اى لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم انه لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يبتني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان او لا يجبان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا

التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد ايضا تلويح

النص اوجب التيمم صح

قوله وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامراتين وشاهد مع يمين وبين التخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المصنف بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي يتعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب ولا على التعيين تلويح

وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون شاهد واليمين ناسخا ثم اورد
الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب على الجلد
والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو اى الوضوء على الطواف
والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى
الكل والايمان على الرقبة بالقياس اى لا يزاد قيد الايمان على الرقبة
فى كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد هنا انكم زدتم الفاتحة
والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها انما تثبت
بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى
والواجب ما يثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر
الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا
لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا
لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ
بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفى هذا المعنى
لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا فى الوضوء حتى
يكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة
بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شئ من اجزائه واجبا لنفسه
بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة
الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا يصح الصلوة
الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلوة التى هى الاصل
وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله جعل فى الصلوة واجبات ولم يجعل
تلك فى الوضوء فلله دره ما ادق نظره فى احكام هذه

الشريعة الغراء وهو الذى اصله ثابت وفرعه فى السماء
فى بيان الضرورة وهى اربعة انواع الاول ماهو فى حكم المنطوق
مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقى
للاب وكذا نصيب المضارب اذا بين تعين الباقى قياسا واستحسانا
وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة فى صدر الكلام اى
اذا بين تعين الباقى للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب
انما استحق الربح بالشرط وهو تعيين حصته من الربح ولم يوجد
بخلاف رب المال فانه يستحق الربح لانه نماء ملكه فيكون له حتى
اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله
هذا هو وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور فى المتن والثانى
ما يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن
تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت فى موضع
الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن فى ولد
المغرور روى ان عمر رضى الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها
ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر
وكان ذلك بمحضر علياء واشتهر فى الصحابة ولم يرده احد ولم يقض
برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد
ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه وكذا
سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التى توجب الحياء وكذا
النكول جعل بيانا اى جعل اقرار الحال فى الناكل وهو انه امتنع
عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك

الامتناع على اقراده بالمدعي لانه لا يظن بالمسلم الامتناع
عما هو لا ذم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان
يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعي
محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور
كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا
للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه
ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك
ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر
المشتري ايضا والرابع ما يثبت بضرورة الكلام نحو له علي
مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون
الاخر بيانا للاول وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة عليه
بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف
المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة
وعشرة دراهم ونظايرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف
العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة فقوله فيحمل
على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد
المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب فان الاخر
بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات
كالدرهم والدينار والقفيز نجعله بيانا للمائة قياسا على
العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له علي مائة و
درهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله علي مائة وثلثة

اثواب اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد
والثوب كقوله علي مائة وثوب ومائة وعبد لا نجعله بيانا
للمائة

الركن الثالث في الاجماع

وهو اتفاق المجتهدين من امة
محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا
الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم
الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير
دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق
على مثل هذا او لم يقع فهما سواء حتى ان انكره احد لا يكون
كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق اولا واما
الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية والمراد بالحكم الشرعي
ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع
وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل فكل منهما
يفيد اليقين فان كان ذلك الامر حسيا ماضيا فا
الاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص
بامة محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون
من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور
الاخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل
عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام
مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر
المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر
من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فيرجع الى الامر

وشرطه وهو ما يكون الاجماع متوقفا عليه بعد صدوره من الاصل وحكمه اي اثر الثابت به وسببه وهو المعنى الداعي الى الاجماع الجامع للآراء وهو المسمى بمستند الاجماع واهليته من ينعقد به الاجماع اي نبراته او بقوله اذ لا بد لكون الشيء معتبرا من صدوره من ركنه من الاهل وركنه وهو ما يقوم الاجماع كشف

والبحث هنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند والناقل وعلى هذا كان من المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي كانه قال والابحاث ههنا في امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول في ركنه تلويح

الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيده قطعية والبحث هنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم او بعلمهم به والرخصة ان يتكلم البعض ويعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عنده وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل لما شاور عمر رضي الله عنه الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه ساكت حتى سأله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعمل عمر رضي الله عنه بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز علي رضي الله عنه السكوت مع ان الحق عنده خلافهم وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلي رضي الله عنه ساكت فلما سأله عمر رضي الله عنه قال ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما وروي ان عمر رضي الله عنه ضرب امراة لجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلي ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة ولانه

قوله ضرب امراة لجناية روي ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدث بهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت في هيبته اي القت الجنين وسقطته تلويح

قوله يملص الولد اي يخرج ... املصت المراة جنينها اي اسقطته ... الولد ... [illegible]

قد يكون

قوله وقد يكون اي سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر المجتهد من الحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف تلويح

فان اعتقاد الاجماع للتأمل من اهل البدعة لا يعتد به فلا بد ان ذلك على القبول وهو متأخر ... فان اذا اعتقد ذلك لزم ان يسكت ... [illegible]

قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رضي الله عنه ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته وذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرايض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة باطل عند ابن عباس رضي الله عنه وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب مثاله زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس رضي الله عنه للزوج النصف ثلثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذه اول مسئلة حادثة وقعت في نوبة عمر رضي الله عنه فاشار العباس الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكر احد وكان ابنه صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا في المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رضي الله عنه رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتأمل وغيره اي يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار ولنا ان شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عندهم مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون بذلك واما سكوت علي رضي الله عنه يمكن حمله ان ما افتوا به من امساك المال اي مال فضل عنده وعدم الغرم عليه اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية الحسن

ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك تلويح

واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص تلويح

بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس فى العلية كان منافيا للاجماع والا فلا ادلم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس فى العلية تلويح

الثناء والعدل كان احسن وبعد التسليم اى بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطاء السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم فى مسئلة العول اشهر من ان يخفى على عمر رضى الله عنه وكان عمر رضه الين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا اخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضى الله عنه انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التى لم تكن واجبة عليه ولما شرطنا مضى مدة التامل لم ترد الشبهة التى ذكرت وجاز السكوت قد يكون للتامل

مسئلة اذا اختلفت الصحابة فى قولين يكون اجماعا على نفى قول ثالث عندنا واما فى غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا فى عدة حامل توفى عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا فى الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا فى علة الربو فعندنا العلة هى القدر مع الجنس وعند الشافعى رحمه الله الطعم مع الجنس وعند مالك رحمه الله الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك

وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث يستلزم بطلان الاجماع فى جميع الصور غير معتد به لانه ادعاه بطلانه لانه يثبت احد الشمولين بالاجماع فى مسئلة الزوج والزوجة مع الابوين كيف وقد تصدق انه لا شىء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث لما تبعونه قولا ثالثا تلويح

فى تقسيم المقاسمة ان يجعل الجد كاحد الاخوة تلويح

ثم التفصيل الذى اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلى يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان ام لا وليس على الاصوليين التعرض لتفاصيل الجزئيات تلويح

قوله وقال بعض المتاخرين ذكر الآمدى فى الاحكام ان المختار فى هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين عند قائل التفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم فى واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد تلويح

لم يقل به احد واختلفوا فى الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل فى المسئلتين وعند البعض ثلث الباقى بعد فرض احد الزوجين فى المسئلتين فالقول بثلث الكل فى احديهما وثلث الباقى فى الاخرى قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا فى فسخ النكاح فى العيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ فى شىء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت فى كل منها فالفسخ فى البعض دون البعض ثالث لم يقل به احد واختلفوا فى الفسخ فى العيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ فى شىء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت فى كل منها فالفسخ فى البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا فى الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم وشمول الوجود ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعى رحمه الله المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود وشمول العدم ثالث لم يقل به احد وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف بالاجماع اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فانه بالاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين

قوله العيوب الخمسة هى الجذام والبرص والجنون فى احد الزوجين والجب او العنة فى الزوج والرتق والقرن فى الزوجة تلويح

فان قيل قد اتفق القولان على نفى التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفى التفصيل لما جاز القول به تلويح

فشمول العدم هو فى حكم الغسل انه لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود انه يجب غسلهما جميعا وفى حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل من خروج النجاسة من غير السبيلين ومس المرأة وشمول العدم ان لا ينتقض بشىء منها تلويح

فان قيل فى التفصيل تخطئة كل من الفريقين فى بعض ما ذهب اليه وفيما تخطئة كل بعض الامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل فيما لا اتفاق عليه نعم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر فى المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بانه يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه تلويح

قوله اما عند ابن مسعود داخل في حيز قوله لم يقل احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره
اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين
والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه منه رح

واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه
ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع
ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا
في مسئلة يلزمه يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان
عند ابن مسعود الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل فابو
حنيفة رحمه الله وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب
حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها
بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتفيا اجماعا اما عند ابن مسعود رحمه الله
فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير
فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة مع انهم خالفوا
ذلك البعض في مسئلة اخرى فقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم
القائل بالفصل مشهور في المناظرات وابطاله على الوجه الذي
نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق في ذلك والله اعلم
انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال
في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتا
اولا فان كان ثابتا يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في
الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار
مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فلهذا لا يفيد حقيقة
الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله الشافعي رحمه الله فانه لو لم
يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي
رحمه الله اما ان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق

وجوب زكوة الثياب وحلي النساء من الذهب والفضة دون
اللؤلؤ والاحجار النفيسة منه رح

قوله في الضمار هو المال الغائب الذي لا يرجى [illegible]
وقيل هو ما لا ينتفع به مع قيام الاصل منه رح

فاعلم

قوله فلا بد من ضابط تقرير كلامه ان القولين اذا تغيرا ان اشتركا في امر واحد هو شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك
بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرر هذا
عند تقرر هذا الضابط لا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي وان اي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين الاولين
قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد منه رح

فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول
الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام
غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا
عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول
الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في
مسئلة واحدة فكما في العدة وحرمان الجد واما في مجموع
المسئلتين ففي مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين احد
الشمولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في
كليهما فثلث الكل في احدهما دون الاخر مخالف للاجماع وكذا
في الفسخ بالعيوب وفي مسئلة الخارج من غير السبيلين
احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب
مبطل للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بان العدة
المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع
فالشان في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة
لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا مشتركين
في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ
يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا وعند
ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد وحكم
متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع
الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر
وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما امر واحد هو حكم شرعي واما

اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر
اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة
والجد مع الاخوة وقد يظهر اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا
يبطل الثالث منه رح

العصورة
الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في
الاخرى والاخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة بالانتقاض بالخروج من
غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي بالانتقاض بالمس دون الخروج
فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا
لحكم شرعي مجمع عليه منه رح

قوله فالقول اي القول بشمول العدم اي القول بانه لا شيء
في كل منهما وجوب الزكوة مبطل للاجماع منه رح

اي اجماع ابن مسعود واجماع القائلين بابعد الاجلين منه رح

في محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور على ثلثة اوجه منه رح

الوجود
الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول
والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان
على حكم واحد شرعي كثبوته الاب والجد في الولاية كان القول
بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض
العيوب دون البعض منه رح

[illegible]

قوله فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهير بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع ملوح

قوله واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشرع بل هو يستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك ملوح

مسئلة الربوا فعلته القدر مع الجنس والطعم مع الجنس وهما
لا يشتركان في امر واحد وهو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين
او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد
بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف
مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب احد الغسلين
اما الوضوء او غسل المخرج فقط فهما يشتركان في امر واحد هو
حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك
التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وعند الشافعي رحمه الله غسل
المخرج فالقول بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما
القول بان كل واحد واجب فلا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل
الافتراق ثابت بالاجماع فشمولها الوجود مخالف للاجماع فنقول
الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المنافاة
ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف
ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت المرأة بان
زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول
فعندنا يثبت نسب الولد من الاول وعند الشافعي رحمه الله من
الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا
ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني فاما ان يكون
الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند
البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما
ناقض وليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول

اي لم يحكم الشرع بان وجوب احد التطهيرين ينافي وجوب الآخر ملوح

قوله فاما ان يكون الثابت عند البعض اي انه قائل بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى ملوح

قوله ولو جعل الحكمان حكما واحدا باعتبار ان كل واحد منهما عدم الانتقاض في شيء مع الانتقاض في غيره لا يكون حكما واحدا حقيقيا ... قول ابي حنيفة رحمه الله ملوح

بانتقاض

قوله ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة وان لا انتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي فهذان لا يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعني انتقاض بالخروج دون المس او بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي ملوح

بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة
المس ولقول الشافعي رحمه الله في مسئلة الخروج وليس في
شيء منهما مخالفة بالاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال
الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رحمه الله
وعكسه قول الشافعي رحمه الله فهما لا يشتركان في امر واحد
ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان في حكم
شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلوته
بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذي
يخطر ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم
عندنا انها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رحمه الله
انها لا تجوز للمس فكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما
بالآخر فيمكن ان ابا حنيفة رحمه الله يكون مخطئا في الخروج مصيبا
في المس والشافعي رحمه الله يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج
اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الآخر
واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض
العدم في الصورتين فهذا يسمى عدم القائل بالفصل واما الاجماع
المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة
مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود
او شمول العدم فيجب ان ننظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان
كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فح يكون الافتراق ابطالا
للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح

فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يخطر ببالي لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة ملوح

قوله واما الاجماع المركب فاعم قوله من هذا اي مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احد الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما ملوح

قوله وليس هو اى صاحب البدعة الذى يدعو الناس اليها من الائمة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال الامام السرخسى صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهود بها فمعتبر لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان متظاهرا فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر تلويح

اى الائمة لاقتضائه فى قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة

عندنا وعند الشافعى رحمه الله لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان فى حكم شرعى وهو وجوب المساواة عندنا فى الولاية فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعى بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة فى ان للام ثلث الكل وثلث الباقى لم يعهد حكما شرعيا وكذا فى العيوب الخمسة لمساواة بينهما لم يعهد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى احدهما مع العدم فى الاخرى وعند البعض الوجود فى كليهما والعدم فى كليهما كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعى رحمه الله وجواز كليهما عند ابى حنيفة رحمه الله فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان كليهما يفيد الملك عند ابى حنيفة رحمه الله دون الاول وعند الشافعى رحمه الله كل واحد منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك وافادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق والتنقيح فى هذه المسئلة

واما الثانى ففى اهلية من ينعقد الاجماع وهى لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب والسفه وكذا المجون

اى القول بالافتراق بينهما خلاف الاجماع تلويح

الملاقيح ما فى بطون النوق من الاجنة الواحدة ملقوحة صحاح

التنقيح

قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب قوله لا يكفر بالمخالفة يعنى فى صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد تلويح

والتعصب تفعل من العصبية وهى الخصلة المنسوبة الى العصبة وهى التقوية والنصرة ورايت فى بعض الحواشى ان المتعصب من يكون عقيدته مانعة من قبول الحق عند ظهور الدليل كشف

اعلم ان البدعة اى اهل البدعة لا يخلو من احد الامرين اما التعصب واما السفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو المتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التامل واما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتى الماجن هو الذى يعلم الناس الحيل واما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأى كنقل القران وامهات الشرائع داخلون فى الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج الى الرأى لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اى سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثانى اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد فنقل القرآن وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقى مخالف واحد وذلك المخالف او مخالف آخر فى عهد آخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثانى فليس كذلك فان الحكم قطعى بدونه وليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد للاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة رضى الله عنهم لانهم هم الاصول فى امور الدين والبعض بعترة النبى عليه السلام لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفى خبثها وان الخطاء خبث الا ان هذه الامو

وامهات الشرائع اى اصولها كالصلوة والصوم والحج والزكوة مثلا

قوله لا يكفر بالمخالفة يعنى فى صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد ع

اى اختصاص الاجماع بالصحابة او بعترة الرسول او باهل المدينة تلويح

قوله وليس هو اى صاحب البدعة الذى يدعو الناس اليها من الائمة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال الامام السرخسى صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فمعتبر لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان متظاهرا فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر تلويح

ذائع على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص
بشىء من هذا ذلك وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر
كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط
لان الحجة اجماع الامة فما بقى احد من اهله لا يكون اجماعا وربما
كان اختلف الصحابة رضى الله عنه والمخالف واحد فى مقابلة
الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة
المراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم
طريقة الرسول عليه السلام واصحابه رضى الله عنه دون اهل
البدع واما الثالث فى شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا
وعند الشافعى رحمه الله يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال
رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع
البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئله شرط البعض كونه
فى مسئلة غير مجتهد فيها فى زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم
مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه
لدليله لا لعينه ودليله باق ولان فى تصحيح هذا الاجماع
تضليل بعض الصحابة رحمه الله والمختار عدم اشتراطه لان
المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه
لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل
الذى ذكر اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل
اى لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى
الحكم لا بالنظر الى الدليل اى يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما

ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اى يكون
اى يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا
الى الحكم الذى هو حق عند الله تعالى فان اراد بتضليل
الصحابة رضى الله عنه المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة
رضى الله عنه اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا
بشرائطه لا يكون احد منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل
ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف
لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل قوى وهو الاجماع لكن
الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه
فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثانى
فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة رضى الله عنه بالنظر الى الحكم
ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع
الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك
ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله تعالى واحد
عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل بالنسبة الى
الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا فى ذلك
الزمان لكنه لم يبق دليلا فى زمان حدوث الاجماع وان
ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه
لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف فى مسئلة
فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى
مخطئ وضال واما الرابع ففى حكمه وهو ان يثبت الحكم

قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبي لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عليه السلام في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان خبر التي ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع
تلويح

اي ثابت بالحكم القطعي الذي ثبت بالاجماع

يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين

فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصليه جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولى من الضلال ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول عليه السلام واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول عليه السلام وحدها توجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام ح ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول عليه السلام ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عليه السلام لانه ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام فيكون المعطوف اي الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب

قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فيه بحث اذ لم يعهد هذا من صيغ العموم قوله بدليل صحة الاستثناء انما يصح اذا اورد الاستثناء في استعماله بعينه قوله ولا يسلم فيه ايضا بحث لان قوله فان قيل ان كان نقضا كان الجواب بالمنع والتسليم خارجا عن قانون المناظرة وان كان معارضة يرد المنع على قوله يكفي الاطلاق كيف لا ونزاع الخصم في كفاية الاطلاق بل الجواب ان الآية الكريمة خبر بصورة نهي معنى ان لا تشاقوا الرسول ولا تتبعوا غير سبيل المؤمنين فيعم الغير لانه نكرة في سياق النفي فتدبر
ملا خسرو

يعني ان الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا

قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وهذه الآية تدل على حجية الاجماع لكن لا تدل على ان الحكم الثابت به بطريق القطع والمدعى اثبات حجية الاجماع وثبوت الحكم بطريق القطع ثم انه لم يتصدى بالجواب عن هذا
تلويح

يعني ان المراد بالسبيل ليس الطريق الحسي اتفاقا بل المعنوي فيحتمل ان يراد به الاجماع وان يراد به اتباع الدليل ويكون المعنى ويتبع الدليل في رأيه كما يتبعه المؤمنون في رأيهم وليس حمله على الاول اولى من حمله على الثاني ليثبت الاجماع وتقرير الجواب ان الحمل على الاول اولى لاقتضاء الحمل على الثاني التكرار لان اتباع غير الدليل وان كان ذلك الدليل هو القياس الذي هو اضعف الادلة داخل في مشاقة الرسول
ملا خسرو رحمه الله

يعني ان ما اتى به النبي عليه السلام خاصة والسبيل المذكور عام والعام ليس عين الخاص لا امتناع بهذا الاعتبار لا باعتبار العطف

يعني ان المراد بالسبيل ليس الطريق الحسي اتفاقا فاما المعنى فيحتمل ان يراد به الاجماع وان يراد به اتباع الدليل ويكون المعنى ويتبع الدليل في رأيه كما يتبعه المؤمنون في رأيهم وليس حمله على الاول اولى من حمله على الثاني ليثبت الاجماع وتقرير الجواب ان الحمل على الاول اولى لاقتضاء الحمل على الثاني التكرار لان اتباع غير الدليل وان كان ذلك الدليل هو القياس الذي هو اضعف الادلة داخل في مشاقة الرسول
ملا خسرو

وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان غيره واجب الاتفاق فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتى النبي عليه الصلوة والسلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان هذا الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول عليه السلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عليه السلام عين طاعة الله تعالى في الوجود الخارجي كقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة الآية والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامم الضالين لا تكون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا فاذا نهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم

فلو كان الجزء غير الكل ينبغي ان لا يصدق في هذا المثال لكنه صادق فلا يكون غيره ولا عينه
تلويح

والسبيل ما يختار الانسان لنفسه قولا وعملا

قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت للمجموع للامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تنفي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق فيتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا لاختيارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس
تلويح

قوله فان رؤس الفضائل الحكمة اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرايع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة تلويح

أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والوساطة العدالة
ومنه قوله تعالى قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط
بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة
والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية
وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطه ان ينتهي القوة
العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي
وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر
في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشرع
بمجرد العقل في المبداء والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة
هي نتيجة تهذيب قوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة
والخمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة
بين التهور والجبن وانما يحمد فيهما التوسط لان النفس الحيوانية
هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف
عن السير ولا تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذه المجموع
اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوساطة
بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي
الزيغ عن سواء السبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على
الضلالة وقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله تعالى
ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من الآيات
فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة قطعية ليست بقوية

الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي وهو الافراط كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرايع نعوذ بالله من علم لا ينفع تلويح

واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور تلويح

الخلاعة اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتغير لجمها والخمود هو السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع التهور هو الاقدام على ما لا ينبغي والجبن هو الحذر عما لا ينبغي

الروح الحيوانية هي بخار لطيف يتولد في البطن الايسر من القلب يسري منه الى ساير البدن والاعضاء يكون البدن بسببه قابلا للآثار المختصة بالحي ع

واما الدليل المعقول على حجية الاجماع فان رسولنا عليه السلام خاتم النبيين وشريعته باقية الى آخر الدهر وامته ثابتة على الحق الى ان تقوم الساعة قال النبي عليه السلام لا يزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة بزدوي

قوله وما ذكر من الاخبار قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتهم وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتر معناه تلويح

وما ذكر من اخبار الآحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير
معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدليل
الدال على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول
المطلوب فاما ما ذكرنا سنح بخاطري فاقول القضايا المتفق
عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم
قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا بضما من المتواترات والمجربات
لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم يكن ثابتة عندهم فتوا
طؤهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح في
المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل بها ان لم يتوقف
على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر
بديهة او كسبا فهو المط وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه
خطاء في وقوع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء
والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا يكون اعتماد
على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع
في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاقي
لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات وان توقف على
السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب
من قايله فهو المط وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير
وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة
حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهد
من الرسوم والعادات قلت كلامنا في ان يعتقد الناس انه

قوله فانا اذكر قد ذكر المص مما سنح لي على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم بان كماله دين الاسلام فيجب ان لا يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج ح الا لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين تلويح

ان لا اعتماد

اذ لو لم يقع في عقل احد يلزم ايضا عدم الاعتماد للعقل اصلا

اي وان لم يحكم العقل بامتناع الكذب بل جوزه من قائله كالسلطان او الامير مثلا

وح اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد تلويح

ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون
في عصر يجب على اهل ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها
في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات منوح

حسن او قبيح عند الله تعالى فلا يرد ذلك على ان كل نبيا عليه
السلام واهل الحق لم يخافوا ان يعينهم الناس على ترك الرسوم
بل رفضوها وهم قد اعتقدوا وامانحن بصدده وايضا مثل
ذلك الاحتمال يرد على المتواترات في الماضية ولم يقدح فيها
والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام
في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد عليه السلام فانه خاتم
النبيين عليه السلام ولا وحي بعده وقد قال الله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي تثبت
بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة
لو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكا
مها مهملة لا يكون الدين كاملا ولا بد من ان يكون للمجتهدين
ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون
في عصر واحد حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر
قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد
ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا و
اختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وقوله تعالى وما
تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة
وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان
اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه نص صريح وامروا
اقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز

ان الانبياء واهل الحق
ومع الترجيح للبعض على البعض فيتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر
واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للايات
الدالة على وجوب اتباع البينة فهذا غاية تقرير هذا الكلام
منوح

والمصنف جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه
جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام
في عصر واحد وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق
عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا يدخل تحت
الحصر منوح

قوله تعالى فلولا نفر الاية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين
حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه
لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر منوح

المخالفة

قوله والنفس وما سويها ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس
معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر والاختصاص لذلك بالنفس المزكاة
فكيف يجمع المجتهدين من امة محمد في عصر والمجمع المقتضى كيف واستدلال القوم بها
ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد فيما سبق له ما لا دلالة فيه
على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في اوائل عهده ولا
يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الايات المذكورة لا بكل واحد
وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا منوح

الاضلال
قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما لقائل ان يقول المراد عدم
بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقطع
بخطاء جماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال
والذهاب الى غير الحق من النفس ومن الشيطان وانما ينفي
وقوع الاضلال من الله تعالى وايضا لو دل على ظاهره لزم
ان لا يخطئ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين
من عصر منوح

المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم
المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب
اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم
يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد
لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا
سالوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في
السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر
وكذا بعده لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما
بعد اذ هديهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء
المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا
بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سويها
فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس
المزكاة يلهمها الله تعالى الخير والشر لا سيما عند الاجتماع
والنفس المزكاة هي المشرقة بالعلم والعمل وايضا
العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على
ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه
قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بانهم
قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك
لا يكون كل منهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء
العاملون المجتهدون وهم كثيرون في غاية الكثرة بحيث لا يمكن

وايضا قوله تعالى ونفس وما سويها الاية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير
وقيل المراد نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف
حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها
بالعلم والعمل منوح

قوله وايضا العلماء استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق
من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى
والمصنف قد منع ذلك ثم لما كان ههنا مظنة ان يقال
ان العلماء يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على
الكذب لان منهم من يخالف ويزعم ان الحجة انما هو اجماع
اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بانه يدعي كونه حجة
اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم
المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع المدينة
والعترة فانه لا يستلزم اجماع الكل منوح

وفيه نظر فانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يبدل اولئك على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الهوى والبدع
تلويح

تواطئهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور فبقى الدليل الذى هو الوحى فصار كان كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية فاذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذى ندعى انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفى بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة فى هذا النمط كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقينى ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روى فيه خلاف فهذا الاجماع مختلف فيه وفى مثل هذا الاجماع يجوز التبديل فى عصر واحد وفى عصرين والاجماع الذى ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الخامس ففى السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعى قلنا يكون الاجماع لغوا وكونه حجة ليس من قبيل دليله بل لعينه

قوله ومثل هذا الاجماع يجوز التبديل وما يقال ان انقطاع الوحى يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحى والاجماع ليس كذلك والمص قد تحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل فى فظنه على خلاف ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به
تلويح

قوله ثم الاجماع على مراتب فالاول بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف وقيل مثل هذا الاجماع يجوز التبديل بل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع لو كان قطعيا
تلويح

قوله واما الخامس ففى السند والنقل جمعهما فى بحث واحد لانهما سببا فالاول سبب ثبوت الاجماع والثانى سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم فى الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا
تلويح

كرامة

قوله الركن الرابع فى القياس هو فى اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اى قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اى لا يساوى وقد تعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشئ على الشئ وفى الشرع مساواة فرع للاصل فى علة حكمه وذلك ان من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم فى ذلك المحل لثبوته فى محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه
تلويح

[illegible]

كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا فى فصل السنة

الركن الرابع فى القياس

وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اى اثبات حكم الاصل فى الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس فقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم فى الاصل وهذا باطل التعدية فى اصطلاح الفقهاء المعنى الذى ذكرنا وايضا لا تشعر بعدم بقائه فى الاصل بل تشعر ببقائه فى الاصل فى وضعها اللغوى الا يرى ان تعدية الفعل هى ان لا تقتصر على التعلق بالفاعل بل تتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت فى الفرع ايضا ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة فى الاصل هذا ليثبت الحكم فى الفرع ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشئ والحكم هو الاثر الثابت بالشئ والمراد ان الشئ الذى يتقوم و يتحقق به القياس هو العلة اى العلم بالعلة ثم التعدية هى اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة فى الاصل هذا الشئ ليثبت الحكم فى الفرع فاثبات الحكم فى الفرع وهو التعدية نتيجة القياس

نقل

قوله والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه والمراد بالاصل المحل الذى يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا فى الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر فى حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لا تبنائها عليه فى الحكم
تلويح

مثل حكم

ان على هذا التعريف

قوله بل يثبت ان ذلك النوع من الحكم

قوله بل تشعر ببقائه فى الاصل فيه بحث لان معنى التعدية فى اللغة جعل الشئ متجاوزا عن الشئ ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية فى اصطلاح التصريف مجاز او منقول وانه لا حاجة الى الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبنى على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية فى الاحكام والانتقال على الاوصاف
تلويح

قوله حكمه لا نفسه فلم يجر على القياس

وقد وقع فى عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم فى الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت فى الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف زاد تقييد العلة بالا تدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض بعضها على التفصيل على ما سيشير اليه
تلويح

والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله لا يكون هذا التعليل قياسًا وهذا احسن من جعل القياس تعديته واثباتًا للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا الا انه مثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا مما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تبيانا لكل شيء وقوله عليه السلام فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا الخ ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي

الي محرما اي دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فكل ما لا يوجد في كتاب الله محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وفي تصرف الضمير يرجع الى الاثبات المذكور في حقه تعالى ولان طاعة الله الى الحكم الشرعي طاعة الله تعالى والمراد بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالحس او العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اي تدرك بالحس او العقل اما بالسفر او بمحاذاة الكواكب ونحوهما والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية اعلم ان النص المتمسك به للقايسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية وقوله تعالى وشاورهم بالامر محمول على الحرب اي ان تمسك به احد على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى

اي نفس التعدية واثبات الحكم في الفرع

فلهذا قلنا ليثبت الحكم في الفرع

وكل الاحكام موجودة في الكتاب فتكون مستفادة منه فلا يكون القياس حجة

والمراد بالحكم هنا المحكوم به لانه يمكن ان يراد بعضه الحكم الخطاب تأمل

قوله ولكن قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي ترد اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الاية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقة تتبع الشيء بالتامل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة تلويح

فاعتبروا يا اولى الابصار والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره والاعتبار الا الشيء الى نظيره اى الحكم على الشيء بما هو ثابت بنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان المراد هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة اى ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالان نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب وطريقها اى طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى نفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم

من الله تعالى فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة النص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا ونظيره اى نظير القياس وانما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اى بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اى يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله فرهان

قوله ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض منه واجب تلويح

فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي الواجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا تلويح

قوله وايضا حديث معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص بخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضي الله عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد بالكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد ولقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية تلويح

قوله وانما يتعلق التبيان بالمعنى والبيان باللفظ لان التبيان بمعنى المبين والبيان بمعنى الاظهار فبهذا ناسب تعلق التبيان بالمعنى والبيان باللفظ كذا قيل وفيه ما فيه تلويح

وايضا حديث معاذ رد لما قيل لا يصح التمسك بخبر معاذ فانه خبر مرسل فلا يكون حجة عند اصحاب الشافعي وخبر غريب فيما يعم به البلوى فلا يكون حجة عند الحنفية ولان الاجماع منعقد من الفريقين على سقوط الاحتجاج به فقال انه مشهور ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه في كتبهم وتلقوه بالقبول فيصح الاحتجاج به من الكشف

وما نقل من ذم الراي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضوان الله عليهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصيتها تلويح

مثل ما روي عن عثمان وعلي رضي الله عنهما انهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره من الكشف

مقبوضة يصرفا الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا
للرهن فيكون هذه الحالة شرطا والمراد بالمثل القدر لانه
روي ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اي الفضل على القدر
لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة
بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما
المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في ساير
المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضا حديث معاذ
عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عليه السلام لما بعث
معاذا الى اليمن قال عليه السلام بم تقضي قال بما في كتاب الله
تعالى قال عليه السلام فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي
بما قضى به رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد فيما قضى به
رسول الله قال اجتهد برأيي قال عليه السلام الحمد لله الذي
وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله وقد روينا
ما هو قياس عن النبي عليه السلام في اخر ذكر السنة وهو قوله
عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين الحديث وحديث
قبلة الصايم وعمل الصحابة ومناظراتهم فيه اي في القياس
اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلايل المذكورة على نفي
القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعنا لان التبيان يتعلق
بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى
النص كان النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان واما
قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الاية فكل شيء يكون في كتاب الله

قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على صحة القياس لوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا قاطع على كونه حجة وانهم يعلمونه بالتعيين وثانيهما انهم عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس تلويح

قوله لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شايع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة تلويح

تعالى بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون
موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا
فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى
اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس
عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم
عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج
الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا
وان لكل حد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين
العارفين دقايق التاويل لكشف قناع الاستتار عن جمال
معاني التنزيل وانكاره على القياس بني اسرائيل بناء على جهلهم
وتعصبهم لا يقدح في قياسنا والعمل بالاصل اي الاستصحاب
عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على
بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقل
لا اجد ليس امرا به اي بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اي بل هو
امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد
حرمته فيما اوحي الى النبي عليه السلام يكون حلالا بقوله تعالى
خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض
بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص والظن كاف للعمل
جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى
باذنه ولا نعمل به اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب
عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها فصل شرطه اي شرط القياس

قوله فصل في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم في ما زيد الا قايم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر الى الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشايع على القلب تلويح

جواب عما قال اصحاب الظواهر ان القياس دليل ضروري ولا ضرورة بناء الى لامكان العمل بالاصل وهو استصحاب الحال

قوله فصل في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام فرانا في الاعرابي بثمن ناقة او انه باع ناقة على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه منهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة تلويح

اعلم أن للقياس اربعة شرائط اولها أن لا يكون حكم الاصل
اى المقيس عليه مخصوصا به اى بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام
المخصوصة بالنبى عليه السلام وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا
عن القياس هذا هو الشرط الثانى وهو اما بان لا يدركه العقل
كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسى فانه
يبنا فى ركن الصوم اى العدول عن القياس باحد الامرين اما
ان لا يدرك العقل حكم الاصل اى لا يدرك علته وحكمته كا
عداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس
اى عن طريقه المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسى فانه
مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل فى
الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا
يصح قياس الاكل خطاء على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع فى
الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اى التقوم يعتمد
الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض وان
منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اى المنافع
لا شك فى استحالة بقائها فالقياس يقتضى عدم تقوم كل
ما لا يبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس
تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى الاجارة وان يكون المعدى
حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة
وهى هذه ثابتا باحد الاصول الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع
من غير تغيير الحكم متعلق بالمعدى هو نظيره اى الفرع يكون نظيرا

للاصل ولا نص فيه اى فى الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى
او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله
حكما شرعيا وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا فى الحقيقة والمجاز
ان فى الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد
يراعى المعنى كما فى القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هى لصحة الوضع
لا لصحة الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه
فرعاية المعنى للاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ
كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر
الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع فيه لكن لا يحمل عليه مع ارادة
الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا واللواطة
ولا يقال الذمى اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم هذا تفريع
قوله من غير تغيير لان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة منتهية بالكفارة
وفى الذمى حرمة لا ينتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم اهليته
لها وكذا تعليل الربا بالطعم فانه يوجب فى العدديات حرمة مطلقة
وهى فى الاصل مقيدة بعدم التساوى حتى لو وجد التساوى لا تبقى
الحرمة فى الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية
التساوى فى العدديات لان التساوى فى الاصل انما هو بالكيل و
العدديات ليست بمكيلة والتساوى بالعددى غير معتبر
شرعا ولا يصح قياس الخطاء على النسيان فى عدم الافطار هذا
تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عذره دون
عذر النسيان ولا يصح ان كان فى الفرع نص هذا بيان تفريع

قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان
كان مخالفا يبطل والضماير في قوله ان كان وفي قوله فلا حاجة
اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس وان لا يغير اى القياس حكم
النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة
قياسا على الكسوة لانها يغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل
يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل بخلاف
قوله عليه السلام الى اجل معلوم وايضا لم يعد الى الشافعي رحمه الله
كما هو في الاصل فهذا بيان انه في قياس جواز السلم الحال على المؤجل
فسادين احدهما انه مغير للنص والثاني ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس
عليه بل عدى بنوع تغير وقد بينا في الشرط الثالث بطلانه وهذا اذ
في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليتمكن تحصيله
فيه وهنا سقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي
بالتعليل بالقدر اى قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر
اى الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا
فهذا التعليل مغير للنص وكذا في دفع القيم في الزكوة اى غيرتم
النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وغيره
مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها الى صنف
واحد اى غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف فهو قوله

تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية بالتعليل بالحاجة
اى قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود
في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل الاشياء
التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة
وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره وقد قلتم
عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز
الصرف الى صنف واحد توجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين
مغير لحكم النص وفي جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح اى غيرتم النص
وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز
باي لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة الخبث بغير الماء اى
غيرتم النص وهو قوله عليه السلام الماء طهور وقوله عليه الصلوة
والسلام حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء قلنا المراد التسوية
بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية في
قوله الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية
بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما
يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه
ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل
والبرغوث لا يدخل تحت النهي وانما كان تغيرا اذا كان الاصل
واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها من قرب
دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم اى انما كان التعليل
في دفع القيم تغيرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا

للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد
فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب
باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله
رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك
المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك
الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا بالامر بالاستبدال كا
لسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداءها
من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا هنا فثبت
هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان يكون
مصروفة الى الفقراء فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم
الثاني المستفاد من قوله في خمس من الابل السائمة شاة فقد
عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة
لاجل الحاجة بعد ان لم يكن في الامم الماضية فان كانت عين
الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة ايضا
بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل
التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون التغيير
بالنص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص
وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه فصار التغيير مجامعا للتعليل
بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير
بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام
يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه الى سائر

قوله بدلالة النص الوارد في امثلة ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء تلويح

اي النص الوارد في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء ع

قوله ثم اوجب حاصل الجواب ان تغيير النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء تلويح

قوله بالحاجة اي الحاجة للفقير الى الشاة او لكونها دافعة للحاجة ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع تلويح

والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا في الشاة مثلا يثبت كلا الامرين بالنص في العين ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة تلويح

الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير
قال عم الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير
ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد الفقير تصير
للفقير فقوله صلاح الصرف اي صلاح المحل فهو عين الشاة مثلا للصرف
الى الفقير وقوله ليصير علة غائية للصلاح اي صلاحية الشاة للصرف
الى الفقير لتصير مصروفا اليه بدوام يده وقوله الى الفقير يتعلق
بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع ولتصير يتعلق بالصلاح
وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار
فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة
في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة
ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه
وهذه المسئلة مع العبادة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول
وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء الاية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير
النص لو كان اللام للتمليك فيلزم دفع ملك شخص الى شخص
آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء
لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل
على الجمع تبطل الجمعية ويراد به الجنس وايضا في هذا الموضع لو
اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات
لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد
ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد

قوله وهذه المسئلة وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد فيلزم ان صرفها الى الكل لعلة الحاجة ودفع الفقر وفيه التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك تلويح

لانهم مستحقون لها اذ الاضافة بلام التمليك ان لم يوجب حقيقة الملك فلا اقل من ان يوجب الاستحقاق ولهذا لو اوصى بثلث ماله لهؤلاء الاصناف فلم يجز حرمان بعضهم كذا في الكافي

واعلم ان المطلوب ههنا جواز الصرف الى البعض من الاصناف ونحن لا نتفاوت بكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية وتدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا يدفع له الا ما ذكرنا تلويح
من جواز كون اللام للاختصاص بالمعنى المذكور

قوله ويراد الجنس فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى ان كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع ثم اريد في ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد فابطل ذلك وسكت عما هو ظاهر البطلان تلويح

على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصادق والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ اخر يكون في معنى المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله اعظم واجل بمعنى اكبر كما نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم اي قل وافعل ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص جمعهما في سلك واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه

٥١

ان اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عم الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عليه السلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا بد ان يلزمها امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه لان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا فانه يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجب النية كالتيمم قلنا الجواب يأتي في فصل المناقضة

فصل العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا يدخل العلامة في تعريف العلة فلا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق لكن البعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر فانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل

الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب
عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى
القديم فان ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر
في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى
ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك
مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك
الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين
العلل العقلية والشرعية فكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها
جعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة ذلك الشيء فيخلق الاحراق
عقيب فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى
الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا
وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية
بخلق الاثر عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية
كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب
حسب وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله
تعالى عند اهل السنة والجماعة على ما عرف في الكلام الا ان قال
بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون
بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان
في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة
الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب
بعض الناس عرفوا العلة بالباعث بمعنى ما يكون باعثا للشارع

على شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث
على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة
للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة
فان العلة توجب على الله شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح
للعباد واجب على الله تعالى عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة
للشارع في شرع الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب
فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان
ترتب الحكم على هذه العلة تحصل الحكمة فان العلة لوجوب
القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة
الا بهذا المعنى من جلب نفع اي الى العباد او دفع ضرر اي عن العباد
وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد
عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة وما
ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء
عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن
انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
وامثال ذلك كثيرة في القران ودالة على ما قلنا وايضا
لو لم يفعل لغرض يلزم   العبث ودليلهم انه ان
فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه
امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون
ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا

اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد
وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا له
الى الفعل لانه يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا
بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب
غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا له
ولا نسلم ان يلزم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية
بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة هكذا يسمى مناسبة
اى كونها بحيث تجلب النفع الى العباد وتدفع الضرر عنهم يسمى
مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد
قال القاضي ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول
وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي
اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف
المناسب كالدلوك الشمس وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة
والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي
اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب و
الدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية
القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات
والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب
مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها
كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية
التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة

ليست

ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا
الى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين
كحرمة القاذورات فانها حرمة لنجاستها وعلو منصب الآدمي
فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل
يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة
يناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها
مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة
المجردة لا يعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس
فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اى يدور الوصف
مع الحكمة او يغلب وجودها اى وجود الحكمة عنده اى عند الوصف
والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما
او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل
الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود
الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة ثم المشقة
غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو
السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وهنا بحث
الاول ان الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل
كما قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين و
الطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان هذا النص معلل
وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب بصيغته
لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل

قوله دنظره وتقرير جوابه انا نشرط في العلة التأثير اى اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة كنوع الحكم المستفاد منه او جنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور تلويح

وعند البعض هى معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف

صالح لهذا اى للتعليل والنص مظهر للحكم والعلة داعية

جواب عن قوله ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة اى نعم

النص موجب للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعى الى الحكم هو العلة

والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله ان النص

موجب بصيغته اى نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل

في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات

الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعى رحمه الله معللة

لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر

فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك

اى مع ما قال الشافعى من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة

لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث الربوا

ان قوله يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا ايضا لانه

لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه عليه السلام

نهى عن بيع الكالى بالكالى شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة الفضل

فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا

حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط

الشافعى رحمه الله التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا

وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا

لانه اثبت منه لان الربوا هو الفضل الخالى عن العوض وهو

موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين

قلت العلم بكون النص معللا موقوف على العلم بالعلية لا بتوقف تأثيرها المذكور الثابت بالنص والاجماع لكن العلم بالعلية لا يتوقف على العلم بكون النص معللا بل على النص والاجماع فلا دور فالحاصل ان العلية لا تكاد يتوقف على العلم بكون النص معللا بل على نفس النص والاجماع منه

في الاصل صح

بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته صح

اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص اذ لا يدل النص على المعنى الشرعى لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل اللغة تلويح

فيه يراد كل وصف متعد صالح للعلية واضافة الحكم فلا يفضى الى التناقض ولا يرد قوله فيفضى الى التناقض اى التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر تلويح

قوله وذلك اى وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه

والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او النص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النبى عليه السلام نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا تلويح

قوله نظيره اى نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اى وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل تلويح

منها

قوله الخ اشارة الى نفى شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهى ان تكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعى حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفى كرضاء المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتى في فصل الاستحسان تلويح

منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير

عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل هذا

ما قالوه واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص

معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف

على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر

يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف

على هذا ويمكن ان يجاب عنه بانا لما شرطنا في العلة التأثير

وهو ان يثبت بالنص او بالاجماع اعتبار الشارع جنس هذا

الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت التأثير

الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما

يثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس الحكم

او نوعه يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة والثانى يجوز ان

يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا

فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما

اصلا حتى يجب الزكوة في الحلى وللربوا عنده وعارضا كالكيل

للربوا فان الكيل ليس بلازم حسا للحنطة والشعير فانهما

يباعان وزنا وجليا وخفيا على ما يأتى واسما اى اسم جنس

كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم

مع وصف عارض للدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما

كقوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيتيه وقاس

النبى اجزاء قضاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن

قوله هذا ما قالوا وانما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولا تمنع اثبات كون التعليل في ربوا النسيئة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا خفاء في ان الوارد المتعدد ما ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص فيها وقد يستحق ان شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب عنه بانه مبنى على مذهب من لم يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفى فيه الغرض والتقدير تلويح

ويجوز ان يكون عددا او مركبا من اوصاف بكون كل واحد جزء العلة اذ لا يمتنع ان يقوم الدليل على علية الهيئة الاجتماعية من تأثير او مناسبة او اخالة او غيرها شرح المختصر

وهو ان المخفى قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سيأتى مع جوابه تلويح

والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه من غير كونه الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لانه يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات تلويح

ولا يجوز التعليل بحكم شرعى لانه اما متقدم [illegible] فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول [illegible] الحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف تلويح

[illegible]

قوله وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاصل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع تلويح

الأب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لدوم
حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق
موت المولى فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر
على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق
عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قلنا بمطلق
موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت
حر ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة
وغير منصوصة كما سيأتي مسئلة لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة
عندنا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فانه جعل علة الربوا في
الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة
غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا
كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليتها
اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول
المعنى او لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية
احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا
اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء
اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية
موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان
هذا الوصف حاصل في غيره اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل
يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص
واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا

قوله اذ الفائدة الفقهية لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون شرعه الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع فيه غيرهما وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون الفائدة امرا متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث تلويح

في الاحتجاج على انه التعليل بالعلة القاصرة باطل وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظ ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في صحة التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني تلويح

والنقض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوص عليها غير وارد لحصول الظن في صورة النقض بالعلية بالنص الوارد على انها علة دون مالو لم نقضه ترجيح

وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا يكون الا متعدية لا انه كونها متعدية يثبت اولا ثم يكون علة تلويح

ثبات التعليل بالقاصر بعد ان لم يكن من الادلة الشرعية يكون عبثا في الشرع فيما افادة الظن بالحكمة والمصلحة فانما يثبت بعد تسليم انه يفيد الظن وهو ممنوع ترجيح

مذهب

قوله فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحته لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم لوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا يكون متعدية الا انه كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة تلويح

مذهب ابي حنيفة رحمه الله فيها توهما منهم ان الحق ان يتفكروا
اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ماهي فاذا حصل
غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في
غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص او مورد
الاجماع اما توقف التعليل على التعدية وعلى العلم بان العلة حاصلة
في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط
التأثير عند ابي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي
ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم
او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة
اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها
لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره او لم يعتبره
وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف
على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه
اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع
الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له
فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل
بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه
اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن
المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده
يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف
القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يزاحم غلبة الظن

فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصول النص في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف الدال لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بالنص او اجماع في محل اخر تلويح

الاخالة كون الوصف بحيث يكون موقعا في قلب المجتهد خيال العلية والصحة ان علية ذلك الوصف

فحاصل الخلاف

ثمرة الخلاف

او يكون ثابتا من علية وصف اخر فيرد عليه لا نزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص وغيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة تلويح

بعلية الوصف المتعدي مؤثرا كما ان توهم ان الخصوصية
الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف
المتعدي المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر
يثبت عليته بالنص لقوله ع م حرمت الخمر لعينها فح يثبت
عليته ويكون ما نعا من عليته وصف آخر فان قيل تعليلكم
بالثمنية الزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا
لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا يدل على كونه
وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير قلنا
معنى قولنا الثمنية علة للزكوة في المضروب هو ان كون
الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى
الحاجة الاصلية بل هما اموال التجارة خلقة فيكونان من المال
النامي وتاثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا
فمعنى كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية جزئيات كون المال
ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم
وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية مسئلة
ولا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في
الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا
يعتق اذا ملكه كابن العم فانه اذا اعتقه اذا ملكه
لا يفيد فان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد
اعتاقه بعد ما ملكه فلا نم ذلك في الاخ وكقوله ان
تزوجت زينب فكذا تعليق فلا تصح بلا نكاح كما لو قال

زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق
في الاصل وثبت الحكم بالاجماع مع الخلاف في العلة
كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل الكتابة وله وارث
غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا
لكونه عبدا مسئلة ولا يجوز التعليل بوصف يقع به
الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا
ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض
مانع الثالث يعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا
كقوله تع كيلا يكون دولة يقال صار الفيء دولة بينهم
يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله تعالى
لذلك فبما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل
او ايماء بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء في ايهما كان
نحو السارق والسارقة فاقطعوا وقوله عليه السلام لا تقربوه
طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح
لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام
فمعناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز
فرجم او يترتب على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا
نحو وقعت امراتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة
او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين
والحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين

يكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله تع وما ابرئ نفسي
ان النفس لامارة بالسوء ونظايره كثيرة فاما ان يكون
ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره
لان والحذف غير الايماء ويجوز ارايت لو كان على
ابيك دين الحديث او نفرق في الحكم بين شيئين بحسب
وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل
سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب
وصف الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما اما ان
يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين
الشيئين في الحكم فنهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما او
يرجع الى الشيئين او ذكر احد الحكمين او احد
الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع
من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل
او نفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون
قال الله تع وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد
فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية
نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان
اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنسين
يكون علة لجواز البيع واعلم ان في هذه المواضع
ان سلم العلية انما قال ان سلم العلية لان العلية

في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لانه
وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون
العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم
مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس
اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت
علة فكلما وجدت يثبت القطع ايضا لا قياسا وكذا
في زنى ماعز ونحوه فاستخرجه وايضا النص يدل
على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتي وفي
نحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك
حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان
على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر
علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة
وشرطها الملائمة وهي ان يكون على وفق العلل
الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس
هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد
هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة فانه
لا يقبل اتفاقا وكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة
لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى
الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد هنا
والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه
لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عم لطهارة

سؤر الهرة بالطوف لما فيهما من الضرورة فان العلة
في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف فالعلتان
وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو
الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى
الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس
واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل
ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة
اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يقال قليل النبيذ
يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع
اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب
على حد القذف فان الشرع اقامة السبب الداعي
مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة
السبب الداعي الى الخلوة مقام المدعو اليه وقد قال
علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا
هذى افترى وحد المفترين ثمانون فاذا وجد الملائمة
يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة
فالملائمة كاهلية الشهادة والتأثير كالعدالة وعند
بعض الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل
وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس
الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي
تقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم

وهذا يسمى بالمصالح المرسلة الاوصاف التي تعرف عليتها
بمجرد كونها مخيلا بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي
اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع
لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو
كونه متضمنا المصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي
وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك
الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية
كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار
الشارع الجنس القريب بهذا الوصف في الجنس القريب
لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق
لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص وفي استباحة المحرمات
واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو
تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا ان تركناهم استولوا
على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين
فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس
عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس ويكون
قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس
عامة المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية لحصول المصلحة
في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة ويكون كلية لان
استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة
ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية

ما لم يعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن
المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وتغلب السفينة
فان طرحنا البعض نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية
لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي الترس
لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى والتأثير
عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه اي نوع الوصف
او جنسه في نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس هنا الجنس القريب
كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عليه
السلام ارأيت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع
فان الجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم
وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر
هذا نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس الولاية
لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة
فانها نظير الجنس في الجنس فان جنس الضرورة اعتبارا في جنس
التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة مع البعض فاستخرجه
كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا
في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا
وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما
واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة
مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجميع ثم
المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد يسمى البعض

اول

اولى الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا بد من ان يكون له اصل
لعدم تأثيره
معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى
شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اي شهادة
الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار
جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف
او جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له
اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد فيه
اعتبار نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم وبينها وبين
اخيري الاربعة عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة
الاصل بدون واحد من اخيري الاربعة وقد يوجد واحد من
اخيري الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا
فالتعليل بها بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض
تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا وان وجدت
شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى
غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولي الاربعة لا يكون الا مع
شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منها
قياسا اتفاقا والتعليل باخيري الاربعة اذا وجد مع
شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل
فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه
مقبول اتفاقا وانما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل

قوله لو تمضمضت بماء الحدث لعدم قضاء الشهوة بين اثرًا في عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة لشهوة البطن وليست في معنى الشرب كذلك القبلة مقدمة لشهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال تلويح

قد يوجد بدون الاوليين لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد يوجد
بدون اخرى الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت
بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اي يسمى الوصف
الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير غريبا
والغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه
في نوع ذلك الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي
يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع
اعتبر هذا الوصف اولا وانما اعتبرنا التأثير لان اثبات العلة
امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون
القياس بوصف اعتبر الشارع او اعتبر جنسه ولان العلل
المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عم انها من الطوافين وقوله
عم في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق هو
النجاسة تأثير في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي
كونه مرضا لازما فيكون له تأثير في التخفيف وكقوله ارأيت
لو تمضمضت بماء الحدث وغيرهما من اقيسة الرسول عليه السلام
والصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا قلنا مسح الرأس لا يسن تثليثه كمسح الخف
لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله
ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا
الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين
فلا يجب التعيين وقد ظهر اثره اي اثر التعيين في عدم التعيين
في الودايع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب لما وجب عليه

قوله وبعض العلماء قد اشتهر بين الاصوليين ان مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية البعض فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك انه بعد البحث ولم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لانه عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه تلويح

ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب
عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان
ردها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة
وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا
ينصرف الى النفل لتعينه وفي رمضان ينصرف الى رمضان
لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض
العلماء احتجوا بالتقسيم اي على العلية في القياس وهو
ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران
باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان
حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي
ردد منها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت
عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل
كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا
اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط وهو ان يبين
عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف
الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف
الذي يوجد فيهما وعلمائنا لم يتعرضوا لهذين فان على تقدير
قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة
وبالدوران وهو باطل عندنا فسره بعضهم بان وجود
الحكم في كل صورة وجود الوصف وزاد بعضهم العدم
عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اي

في حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره ان المرء
اذا قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد وهو
محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد وجدنا
وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص
موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له
لان النص موجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب
الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم
فظ واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم
المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم
الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم
الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث
فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب
الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول
النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على
العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم
بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك لا تخلف الحكم عن النص اصلا
وقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء
وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير
الغضب ليهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل
قلنا نعم في حقه اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام
الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه

يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من
تمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود
لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة
ولا يشترط لها ايضا اي لا يشترط الوجود عند الوجود
للعلية لان التخلف بمانع لا يقدح فيها ثم العلة عين
ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف
مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم
عن العلة بمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين
بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف
عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية واما عند
من يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك
الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة
فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع
لا يقدح في كون الوصف جزء للعلة ولا يشترط العدم
عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص
في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل
اصلا في باب القياس وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء
لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف
ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم
دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة
فالنص فيه يغني في ايجاب الوضوء بدلالة النص اي

على وجود الحدث واختار في التيمم التصريح اى بوجود الحدث
وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا وايضا
ايماء اى في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة
ايماء بظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه
ليس بسنة لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث
في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجد بدون
شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله
فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكرنا ان
النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الموصوف
فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكر في المتن واما
حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة
للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقوله
بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي
بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند
شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق
والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون
النص دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله
ان النص قائم في الحالين ولا حكم له فصل لا يجوز التعليل
لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك اي لا يجوز
بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك وقولنا
الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربوا والر

جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة
النساء وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن
فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي عليه
السلام عن الربوا والريبة الشك والمراد بالريبة هنا
شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس
بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على
النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة
النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما اي ثابت
بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا وصفتها
بالجر اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم
في الانعام ولا لاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح
هذا نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة نظير
اثبات صفة الشرط ولا لاثبات الحكم او صفته كصوم بعض
اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة
الحكم لان فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء اما اذا
كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام
اي عند الشافعي رحمه فانه لا يرى لا تشترط التقابض عند
الشافعي اصلا وهو الصرف ويجوازه بدونه اصلا اي يجوز
البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع
فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي وان كان اثبات
الشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه

عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل
لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا انما قلت هذا لان نقلت هذا
الفصل من اصول فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان
القياس لا يجري في هذه الاشياء اصلا فهذا لا يصح وقد قال
في آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل
يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به وان اراد انه لا يصح
التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص
هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول
لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم في تعريف
القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق
في اثبات العلة انه ان ثبت ان علته المعنى الذي يصلح للتعليل
فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا لا يكون
اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان
لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه

فصل

في الاستحسان القياس اما جلي واما خفي فالخفي يسمى
بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان
وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على
غير القياس الخفي ايضا كما ذكرنا في المتن لكن الغالب في كتب
اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل
يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير
للاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح

هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي
يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا لان
ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا ضمير وهو راجع الى الاستحسان
وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا
هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا
من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة
المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان
اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم
والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالا
ستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والابار واما
بالقياس الخفي وذكروا له اي للقياس الخفي قسمين الاول
ما قوي اثره الى تأثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي
اذا نظرنا اليه بادنى النظر نرى صحته ثم اذا تؤمل حق التامل
علم انه فاسد وللقياس اي للقياس الجلي قسمين ما ضعف
اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك راجح على اول
هذا اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح
على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم
انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان
نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح لان المعتبر
هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك اي القسم الثاني
من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم

قوله فالاول يعني ان سؤر سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان لحرمته فيما يصلح للغذاء اذا لم تكن للضرر او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه دهنا ماتت فيه فارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به تلويح

الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول
وهو ان نقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من
القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم
طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني
وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني
من القياس كسجدة التلاوة يؤدى بالركوع قياسا لانه جعل الركوع
مقام السجدة في قوله وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود
ولا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس
وهي ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا
مخالفة للمستكبرين واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون
السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا
بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني
بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا اخر وهو قوله وكما لو اختلفا
في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في
المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما
ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف
لكن عملنا بالصحة الباطنة بالقياس وهي ان الاختلاف
في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل واعلم انه اذا اختلف
المتعاقدان في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي
الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم
فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي سبق اليه الافهام

وهذا قياس ضعيف الاثر فيقبل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الآدمي تلويح

للمتكبرين ؟

وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادى المامور به بغيره قياس على اركان الصلوة اظهر واجلى من تاديته به قياسا على جواز اقامة الشيء مقام اسم غيره تلويح

قوله والثاني لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور اجليا وكله خفيا اشتبه على المصنف جهة جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالها على التعظيم والانحناء في اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان لا يتادى به كالسجدة الصلوتية لا يتادى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بالعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا تلويح

تم

قوله وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد واما باعتبار الاول فاما ان يكونا قوي الاثر او ضعيف الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة الباقية ينبغي عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاول والثالث متيقن لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام بكونه باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا ملويح

ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه
لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصفه لان زيادة الذرع
يوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذرع
وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى
اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما
ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في
هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين
فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبالتقسيم
العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض
لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس
ضعيف الاثر والاستحسان قويه اما في الثلاث الاخر فالقياس
راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان
ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح
لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل
بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان
الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلاث
ويرجح في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما
وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس
يرجح على كل استحسان وثانيه مردود في الاحوال فالاول
من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي
على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه

اي التعارض من القياس والاستحسان

لا يرجح الاستحسان الا ان يكون القياس ضعيف الاثر

لان المجموع من حيث هو المجموع يصدق ان القياس ليس براجح على الاستحسان في الصور الثلث

وفاسدهما نخ

واما باعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن مردود بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري القياس تلويح

مردود ای ثانی الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقی الاخیران ای من الاستحسان وهما صحیح الظاهر فاسد الباطن وعکسه فالتعارض بینهما وبین اخیری القیاس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادی النظر لکن ان تومل تبین صحته اقوی مما کان علی العکس علم ان التعارض بین کل واحد من هذین القسمین من الاستحسان ای صحیح الظاهر فاسد الباطن وعکسه وبین کل واحد من اخیری القیاس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا فی صورتین احدیهما ان تعارض صحیح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحیح الباطن من القیاس وثانیهما ان تعارض فاسد الظاهر صحیح الباطن من الاستحسان صحیح الظاهر فاسد الباطن من القیاس فلاشک ان ما ظهر فساده بادی النظر لکن ان تومل تبین صحته اقوی مما کان علی العکس سواء کان قیاسا او استحسانا ومع اتحاده ان امکن فالقیاس اولی ای ان وقع التعارض بینهما مع اتحاد النوع وهو ان یعارض استحسان صحیح الظاهر فاسد الباطن قیاسا کذلک او یعارض استحسان فاسد الظاهر صحیح الباطن قیاسا کذلک یکون القیاس راجحا فی الصورتین وانما قلنا ان امکن لانا لم نجد تعارض القیاس والاستحسان علی هذه الصفة والظاهر انه اذا کان الاستحسان علی صفة کان القیاس علی خلاف تلک الصفة لان القیاس لا یکون صحیحا فی نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف

علة بحکم بمعنی انه کلما وجد ذلک الوصف مطلقا او کلما وجد ذلک الوصف بلا مانع یوجد ذلک الحکم لکنه وجد ذلک الوصف باحدی الصفتین المذکورتین فی الفرع فیوجد الحکم فان کان القیاس بهذه الصفة لا یعارضه قیاس صحیح سواء کان جلیا او خفیا لانه لا یمکن ان یجعل الشرع وصفا اخر علة لنقیض ذلک الحکم بالمعنی المذکور ثم یوجد هذا الوصف فی الفرع اذ لو کان کذلک یلزم حکم الشرع بالتناقض وهذا محال علی الشارع تعالی وتقدس فعلم ان تعارض قیاسین صحیحین فی الواقع ممتنع وانما یقع التعارض لجهلنا بالصحیح والفاسد فالتعارض لا یقع بین قیاس قوی الاثر واستحسان کذلک وکذا لا یقع بین قیاس صحیح الظاهر والباطن وبین استحسان کذلک وکذا لا یقع بین قیاس فاسد الظاهر صحیح الباطن وبین استحسان کذلک وما ذکرنا من حیث القوة والضعف فعند التحقیق داخل فی هذا التفصیل ایضا لانه لا یخلو اما ان یکون صحیح الظاهر او فاسد الظاهر وعلی کل من التقدیرین لا یخلو من انه ان تومل حق التامل یتبین صحته او یتبین فساده واذا کانت القسمة منحصرة فی هذه الاقسام فقوی الاثر وضعیفه لا یخلو من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقیاس الخفی تعدی لا المستحسن بغیره نظیره ان فی الاختلاف فی الثمن قبل قبض المبیع الیمین علی المشتری فقط قیاسا لانه المنکر وعلیهما قیاسا خفیا لان البائع ینکر تسلیم المبیع ای انما یحلف البائع

قوله والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي الاثر هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء تلويح

لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو ثمن في زعم المشتري
وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا
ظاهرا لم يذكره في المتن فتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف
وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف
الوارثان والى الاجارة اي اذا اختلف الموجر والمستأجر في
مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض
فثبوته لقوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك
السلعة والاستحسان ليس تخصيص العلة على ما يأتي بعض
الناس زعموا ان الاستحسان من تخصيص العلة وليس كذلك
لما يأتي في تخصيص العلة انه ترك القياس بدليل اقوى ولا يكون
تخصيصا في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات
الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة
في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي الجواب
عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض
نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فنمنع
الخروج فيه وكذلك ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي
ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص
واحد فنوقض بالمدبر اي اذا كان ملك بدل المغصوب علة
لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف
لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فنمنع ملك

قوله فلا يفيد لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص ح

من باب ح

تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علية لمانع وانما سمي تخصيصا لان العلة وان كانت معنى ولا عموم للمعنى حقيقة لانه في ذاته شيء واحد تلويح

قوله فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي ترد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه اربعة طرق تلويح

بدله

بدله اي ملك بدل المغصوب بان نمنع في المدبر كون بدله
بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة
فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة
والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار
العلة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص
بالنسبة الى المنصوص نحو مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف
فنوقض بالاستنجاء فنمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح
وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله اي لاجل انه تطهير
حكمي غير معقول لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير
المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد
في الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان نمنع
تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا له امثلة
خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب
علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي
عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض
بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين
بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث
بان لا نم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي
بل انما انتفت للبغي وورد الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم
ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض
بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بعذر

قوله والثاني اي الثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله تلويح

الرأس ح

قوله والثالث اي الثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض تلويح

الجمل الصائل اذا صال على انسان فقتله المصول عليه يجب الضمان عندنا وعند الشافعي لا ضمان عليه لان قتله دفعا للهلاك عن نفسه فصار كالصائل والعبد الصائل تلويح

قوله بالمانع وهو العذر ودفع الحرج في المستحاضة وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية تلويح

الاتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة الملك المغصوب
فنوقض فخر الاسلام في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في
الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو
تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف
لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال
الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل
الصائل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي
حال البغي لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء
المهجة ينافي العصمة في مال الباغي فاجاب بانا لا نسلم ان حل
الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي
لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى
في الجمل الصائل وجوب الضمان او بقاء العصمة فح لا يكون هذه
الصورة نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المقال ان المعلل انما
ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين
العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو الجمل
الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس
على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى
العصمة في الجمل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل
الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع
العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الدافع هو البغي
فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بناء على ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة

في صورة النقض شيء اخر هذا معنى قوله والضابط المنتزع من
هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا
بالعارض كالعصمة ههنا وليس في المتنازع الا عارض واحد
واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة
فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الدافع شيء
اخر فهذا بناء ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر ويمكن
ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة نظيرا للدفع بالحكم
ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة
فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض
بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافات
العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة
فاجاب بان منافاة حل الاتلاف غير ثابتة فيه لان العصمة
لم تنتف في مال الباغي بحل بل انما انتفت للبغي هذا غاية
التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان
النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء
المهجة ليس علة لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف
في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه
الفسادات في الامثلة الثلثة اوردنا مثالا آخر في المتن فقال
وانا اورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع
خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين
فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد

القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك يوجب الوضوء
فيمتنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لا نم
عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن
التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فينتقض
بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه
حدث ثمه لكن اذا استمر يصير عفوا وكذا هنا ثم اعلم انه ان تيسر
الدفع اى دفع النقض بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في
النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد مانع فلا ولكن بعض
اصحابنا يقولون العلة يوجب هذا الحكم لكن تخلف الحكم لمانع فهذا هو
تخصيص العلة ونحن لا نقول به نقول انما عدم الحكم لعدم ما هي
العلة حقيقة فنجعل عدم المانع جزءا للعلة او شرطا لها لهم في
جواز التخصيص القياس على الادلة القطعية والثابت بالاستحسانات
عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص من هذا
القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع
كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم خمسة
المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة
لكن عدلت عن هذه العبارة لما سياتي مانع من انعقاد العلة
كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما اذا حال
شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا
اصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل
بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية او من لزومه

كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب
فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر لان التخصيص ان
يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد
وجود العلة ففي الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لانه
العلة لما لم يوجد فيهما وفي الثلاث الاخر العلة موجودة
والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر
فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب
عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات انه في خيار الشرط
قد وجد السبب وهو البيع والخيار دخل على الحكم وهو الملك
على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة
فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لانه دخوله على
السبب يوجب دخوله على المسبب والحكم فاذا كان داخلا
على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع
صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم هو الملك لكن الملك
لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب
فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضى لانه قد وجد
الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم
اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري
من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي
خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز
ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز فنخص بها وترك القياس

قوله هذا التقييد واجب ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره منح

بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة ح ولان العلة في القياس
ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية
اذا علم وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع ان
هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة
فهو اما ركنها او شرطها اى عدم المانع اما ركن العلة
او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها
قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد الخيار
فقد عدمت ولنقصانه كالخارج النجس مع عدم الخروج علة
للانتقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع
وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك ان ما ثبت
تاثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه
علم عدم تاثيره شرعا وسياتى مثاله ومنه عدم العلة مع
وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده لعلة اخرى ومنه
الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع
جدلي ولانه اذا ثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن ان
اثبت في الفرع مانعا يض وكل كلام صحيح في الاصل اذا ورد
على سبيل الفرق لا يقبل فينبغى ان يورد على سبيل الممانعة
حتى تقبل كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن
هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه
صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فاذا اورد على
سبيل الفرق يمنع الجدلى توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع

قوله ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين منح

لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلى من رده كقول الشافعي
اعتاق الراهن يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا
بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه
هذا الكلام فينبغى ان يورده على هذا الوجه حكم الاصل
ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل هنا بيع الراهن فان اراد
ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع
الراهن التوقف فان كان التوقف اي ان كان حكم الاصل
التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان
متماثلين وان ادعيتم لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ
وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء
فنقول ليس كالخطاء اذ لا قدرة فيه على المثل اى في الخطاء
على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية
وهو الخطاء فان اولى على هذا الوجه ربما لا يقبل الجدلى
فيورده على الممانعة فتوجيه هذا اي توجيه هذا الكلام
على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع المال
خلفا عن القود في الفرع مزاحمة اياه يعني المال شرع خلفا
عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا
فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي
مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة
فهي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح
دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة

قوله واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة
لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام
بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته لتصلح بالشهادة
وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم
احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته
تلويح

هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل
او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة ككونها
مؤثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل
المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله
ويسمى معارضة وتجري في الحكم وفي علته والاولى يسمى معارضة
في الحكم والثانية في المقدمة فقوله واعلم ان المعترض هذا تقسيم
للاعتراض على المناقضة والمعارضة في الحكم لا تقسيم المعارضة
فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى
هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول
ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تأثير او الى ما عرفت
في الممانعة وله ان يسلم دليله فنقول ما ذكرت من الدليل فان
دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول
ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او
مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم
والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا
على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان ينقض
دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا
معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال
اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه
وهي معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه
فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين

وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل
سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة
عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم
بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له
تلويح

قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تفيد تقريرا وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا البكون
قلبا وهو مأخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة
شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه او عكس وهو مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه
الاول
تلويح

قوله اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع تجب المضي فيها عند الفساد
ويلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا تجب بالمضي في فسادها لا تجب بالشروع وهو
مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع
تلويح

النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين
بعد تعينه كالقضاء لكن هذا التعيين قبل الشروع
وفي القضاء بالشروع اي يتعين الصوم في رمضان قبل
الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين بالشروع
بتعيين العبد وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه
كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى
عكسا كقوله في الصلوة النفل عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم
بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي
فيه النذر والشروع كالوضوء اعلم ان كل عبادة يجب بالشروع
لا بد ان يجب المضي فيها اذا فسدت كما في الحج اذا فسدت لا يجب
المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب
المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة
لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضى
في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر
والشروع في هذا الحكم والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى
من العكس لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اي
المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض
حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل
بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب
لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء

تثليث ص

فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة
على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه
ع

فيلزم ان كل عبادة ص

قوله والاول يعني القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض
بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال
بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض
حكم المعلل
تلويح

الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود
وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى
المعلل
تلويح

قوله وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي يثبت نقيض الحكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب لعلة الصغر تلويح

اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما
واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء
الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا هو قوله
ولانه يختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم
وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل اخر عطف على
قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما ان
تثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير وحكما يلزم منه ذلك
النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل
فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا اي الوجه
الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى الوجوه فقوله
المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في الصغيرة لا اب لها
فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية
الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن
اذا انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع اي لعدم القائل بالفصل
فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار بولاية
العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتي
نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق
بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب
فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت
فالمعارض وان اثبت حكما اخر وهو ثبوت النسب من الزوج

والمعترض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم بتغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة تلويح

قوله وهو اي كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا معترفا بالفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته وربما يتعارض بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد منه عادة تلويح

الثاني

الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه عن الاول فاذا اثبت
المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح
وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثانية فهي
ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول
علة وهي ايضا وانما يرد هذا اذا كانت العلة حكما لا وصفا
لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة
غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر
غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون
افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب
في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما
اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا
في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود
فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني جعل
المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نم هذا بل رجم الثيب
علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود في الاوليين لانه
تكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا اي التعليل بوجه
لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل
بوجود احدهما على وجود الاخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم
بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم
بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رحمه فقالوا الحج انما يلزم

قوله وهي قلب ايضا من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهي اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع التسند على ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله تلويح

قوله والمخلص عن هذا وهذا المخلص انما يكون عند ثبوت المساواة بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين تلويح

يجلد ه

فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فلا يفيد اللزوم لا تقرر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية تلويح

بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال في لزوم
المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى
لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب
رعاية ما هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة نولي عليها في مالها
فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة
على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما نولي على البكر في مالها
لانه تولية في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال
والبكر والثيب فيها سواء اي لا نقول ان الولاية في المال علة
للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فيكونان متساويين
فاذا ثبت احديهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد وهذه
المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا وهما
مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد ان يبين انه
يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة التخلص
عن القلب ولا يمكن للشافعي هذا في مسئلة الرجم والقراءة اما في
مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما لان احدهما
قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما
ما لا يشترط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود
الاخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا
بسواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا
الجهر ساقط فيه فقوله على ما ذكروا اشارة الى هذا ومنها
خالص فان اقام الدليل على نفي علية ما اثبته المعلل فقبوله زوال

فان قيل تتحقق الحاجة الى التصرف في المال كثيرا باكله الصدقة
بخلاف النفس فانها تحتاج الى ما بعد البلوغ اجيب بانه
قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك
ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا منه

فاذا ثبت القياس والتساوي بينهما يمكن الاستدلال
بثبوت احديهما على الاخرى منه

على

على عليته شيء اخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان كانت
متعدية الى مجمع عليه كما يعارضنا بان العلة الطعم والادخار
وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص
لعدم العلة وهي لا يفيد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى
وان تعدى الى مختلف فيه تقبل عند اهل النظر للاجماع
على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر
لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الاخر

فصل في دفع العلل الطردية لما عرفت ان العلة اما مؤثرة
وهي المعتبرة عندنا واما علة تثبت عليتها بالدوران دون
التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا
وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات
الواردة على القياس بالعلة الطردية وهي اربعة الاول
القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء
الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اي يجعل المعلل
مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يدفع الخلاف ولا يتمكن الخصم
من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض
البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو اما ربع او اقل فالاستيعاب
تثليث وزيادة وان غير وقال يسن تكراره تمنع ذلك في الاصل
بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن
الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وههنا

قوله فان كانت قاصرة تقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية
وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس
فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة منه

قوله وان تعدى اي ان تعدى الشيء الاخر الذي ادعى المعترض عليته
الى فرع مختلف فيه كما اذا قال الخصم مطعوم قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا
كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه منه

قوله وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل
بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو
تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم
تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه منه

قوله على ان التكرار ربما يصير غسلاً زيادة توضيح وتحقيق بكونه المسنونة هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس الاعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام منوح

المحل متسع اي في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن
الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلاً فيلزم
تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب
العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة فالحاصل ان يقول ان اردتم
بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان
الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار
ثلث مرات نمنع هذا في الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب هذا
بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض
على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون
قولاً بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث
التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم فرض فلا يتادى
الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله
المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا
نعم لكنها غاية للاسقاط فلا تدخل تحته الثاني الممانعة وهي
اما في الوصف اي يمنع الوصف الذي يدعي المعلل علّيته في الفرع
كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب
بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة
بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم
بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة مجازفة فنقول ان
اراد المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة
لجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف

قوله الثاني الممانعة وهو منع ثبوت الوصف في الاصل والفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف منوح

رمضان

اي الجواز بيع الجيد بالردي وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر منوح

والجواز

قوله وان اراد بها اي وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد المقادير منوح

بحسب الاجزاء

والجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات
وان اراد بها اي المجازفة بحسب المعيار فيختص بما يدخل فيه
اي في المعيار واما في الحكم عطف على قوله وهي اما في الوصف
كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمته بالمساواة لا نسلم امكانها
في الفرع وان ادعيتها غير متناهية لا نسلم في الصبرة فقوله كما في
هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة
في الحكم تمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع
وقوله فلا نسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا او تمنع ثبوت
الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله
لا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح
الا بتعيين النية كالقضاء فنقول ابعد التعيين فلا نسلم في الاصل
او قبله فلا نسلم في الفرع اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا
بتعيين النية بعد صيرورته متعيناً فلا نسلم هذا في القضاء وان
ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعيناً
فلا نسلم هذا في المتنازع لان التعيين النية قبل صيرورته متعيناً
ممتنع في المتنازع لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين
الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين النية
قبل صيرورته متعيناً الا ترى ان يكون صحة صوم رمضان ممتنعة
وهذا باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل
عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ
لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة

قوله وان ادعيت حرمته اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساوات فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز منوح

ثم ان الوصف بمجرده غير صالح لاثبات الحكم وانما التأثير وكل وصف لم يظهر تأثيره منعناه لا يكون دليلاً وحجة منوح

قوله وان ثبت فساد الوضع وهي ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية
بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اي ان الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه
بتغير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام بنوع تفسير
ويغير اذ في تغيير تلويح

في الاصل هذا اي لا نسلم ان علة عدم عتق العتق بل انما لم
يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية وكقوله لا يثبت النكاح
بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد
عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم
فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان
الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقدمه
في تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير
الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل لما تمسك
بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل
علة مؤثرة فيندفع المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان
اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير
الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين اي
احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي
بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل
الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر
فان اسلم فهي وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء كان قبل
الدخول وبعده ولابقاء النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا
ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي فيجعل الردة علة لبقاء النكاح
بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال
سواء قبل الدخول وبعده ثم يقيم الدليل على ان تعليله مردود

عتق ابن العم اي عدم البعضية فان عدم
البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان
يوجد علة اخرى صح

كما سيأتي في المناقضة

والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يسوق الكلام
بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة
بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق
تلويح

في المتن

قوله ولابقاء النكاح ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة
من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما اذا ذكر وصف يشعر
بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول تلويح

قوله المطعوم شيء ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعين به بقاء النوع ولا شك ان خطر المطعوم بعد كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق
والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والطهور ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر ففي ترتيب اشتراط التقابض في تمليك
المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لكونه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير تلويح

بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة هو
والردة لا يصلح عفوا وكقوله ان التحرج باطلاق النية يقع عن الفرض
فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد
فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم
شيء ذو خطر فيشترط لتمليكه شرط زائد وهو التقابض
كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال لما كان الحاجة اليه
اكثر جعله الله تعالى اوسع الرابع المناقضة وهي تلجئ اهل
الطرد الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان
في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء
تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم
اي الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع
بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة فيزيلها الماء
كما يزيل الحقيقة فهي معقول الضمير يرجع الى النجاسة
وهذا الجواب هو الذي احاله في فصل شرائط القياس الى
فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب
فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير فيحصل الطهارة
سواء نوى او لم ينو بل في صيرورته قربة اي يحتاج الى النية
في صيرورة الوضوء قربة والصلوة يستغنى عنها اي عن
صيرورة الوضوء قربة كما في شرائط الصلوة بل يحتاج
الى كون الوضوء طهارة واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب
عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا

الوضوء والتيمم طهارتان تفترقان في اشتراط النية في الوضوء
ان الوضوء والتيمم طهارتان صلوة فيختلفان فيقال
ومنها تبين ان مراده باختلاف الافتراق وجوب سهوهما
في اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله تلويح

وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة النجاسة حكمية حكم بها
الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة عنه كالنجاسة الحقيقية
فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي
خلق طهورا فانه امر معقول تلويح

فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الرأس
لان التطهير بالمسح غير معقول
ولان الاصل في الطهارة
اجيب بوجوه الاول ان الطهارة
بالكلية غير معقول في الغسل
الغسل دون المسح
الثاني ان الاصل هو الغسل
الثالث ان المسح خلف عنه
الطهارة بالماء
...

قوله واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل
من الكلامين ثم دفع المنافات ووصل الاشكال اما المنافات فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل
وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة
معقول تلويح

يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب ان
يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل
ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح
فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل غسل الاعضاء
الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول
قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد
دفعا للحرج واقتصر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض
اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن
لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء اولى
بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البدن
البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة
التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير
معقول فلا يجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر هو ان
تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول
وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه
انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين
على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثرية خروج
النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد
هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هنا الحكم
معقولا ينبغي ان يقاس سائر المايعات على الماء في تطهير الحدث
كما قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار

الغسل نخ

واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه لو صح
قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج
النجس منه سببا للحدث لانه من شرط القياس ان يكون
حكم الاصل معقول المعنى تلويح

ثم هاهنا بحث اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد
جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض
الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل
معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم تلويح

قوله وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها
المصنف مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصوده الاصلي ليس
معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين تلويح

انها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق
بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام
بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية
بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان
الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو
لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا
بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما
ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين
على السبيلين وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة
التطويل ● في الانتقال اي الانتقال من كلام الى آخر وهو انما
يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة
اخرى لاثبات علته او لاثبات الحكم الاول او لاثبات
حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اي
حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة
لانه اما في العلة فقط فهو على قسمين لاثبات علته وهو
الاول ولاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن لشيء منهما كان كلاما
حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع فلا بد ان يكون
حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا لكان كلاما حشوا واما
فيهما وهو الثالث فيثبت بالعلة الاولى فالاول صحيح كما
وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل صلوات الله عليه قال فان
الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم

في الانتقال القايس في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه الكلي
غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث وان فاما
ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا و
الانتقال في العلة فقط تلويح

اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال
ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل وانما يطلق
الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر و
ان كان هو دليلا على الكلام الاول صح

قوله احتاج الى اثباته بانه يقول ان الصبي ليس اهلا للحفظ وايداع المالك منه
ليس اهلا للحفظ تسليطه على اهلاكه ولو انكر ايضا ينتقل الى علة اخرى
الى ان ينتهي الى بينة تلويح

قوله يعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة
واعرابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل واما
فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من
بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع
صيانة للحقوق تلويح

فلا يبالى باى دليل كان لا عند البعض لانه لما يثبت الحكم بالعلة
الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار واما قصة الخليل فلان
الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت لازمة
واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل
لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا
يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل
الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار
والاجارة اى باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة
وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع
هذا العقد بل نقصان الرق اى نقصان الرق يمنع الصرف
الى الكفارة فنقول الرق لا ينقص ونثبت هذا اى عدم نقصان
الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب
نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع
كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص فكلاهما
صحيحان والرابع احق لان العلة التي اوردها تكون تامة في
قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل اى حكم لا
حاجة اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل فصل
في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي في كل شيء ثبت
وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات
لان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك
في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث فاذا شهد فانه

الاستصحاب حجة عند الشافعي وعندنا حجة للدفع لا للاثبات

قوله واما قصة الخليل عليه الصلوة جواب عن تمسك الفريق الاول
وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا ابان بطلان دليل المعلل
وانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قد وقع المعترض
فاسدا الا انه يشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض
السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل
عليه السلام فان معارضة تلويح
اللعين كانت باطلة

ومنها الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي
في كل شيء اى في كل ما نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اى تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك
في بقائه اى لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات تلويح

كان

قوله والصلح على الانكار اى مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل
براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي
ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة
المدعى عليه تلويح

كان ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على
البقاء وهذا اى بقاء الشرائع بعد وفاته عليه ليس هو
بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفي حيوته فقد مر
جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب
حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء بالدليل
وكان منافيهما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده
لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث
لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار
لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا
يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب
على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكر المشتري
لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب
فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك
المشفوع بها لا عنده واذا قال العبد ان لم ادخل الدار اليوم فانت
حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد
تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة
لاستحقاق العتق على المولى ومنها اى من الحجج الفاسدة التعليل
بالنفي كما ذكرنا في شهادة النساء اى في الممانعة في دفع العلل
الطردية والاخر فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت
بالاجماع انه علة واحدة فقط كقول محمد رحمه في ولد المغصوب
انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه

لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة
حجة على المدعي فيصح الصلح وتجب البينة
صح

ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه
عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية
لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال
وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يثبت
كل منهما بعلة اخرى تلويح

قوله باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرطات ونهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع تلويح

كقول زفر رحمه ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا الشك جهل محض لانه لم يعلم انه من اي القسمين اذا وُرِدَ دليلان

يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الاخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة

او يكون احدهما اقوى بوصف تابع فبينهما معارضة والقوة

المذكورة رجحانٌ وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا

فلا يقال النص راجح على القياس في قولهم وزن وارجح والمراد

الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الدين فيجعل ذلك عفوا

لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى

وترك الاخرى واجبٌ في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف

هو تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا

قوة واعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى

من الاخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون

احدهما اقوى بوصف تابع كما ان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه

مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين

قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الاخر واجب

واما الثالث فياتي حكمه هنا وهو قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة

تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فبمعزل عنها وان كان

العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا والترجيح انما يكون

بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني ففي الكتاب والسنة اي في

معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة يحمل ذلك على النسخ

في زمان واحد

ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون بين القطعيين تلويح

قوله والترجيح الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى توهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه تلويح

قوله والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والاخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة او لا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين العمل بالاقوى وترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى تلويح

احدهما

احدهما الاخر اذ لا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل

فاعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه

انما يتحقق التعارض ان اتحد زمان ورودهما ولا شك ان

الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان

واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متاخرا ناسخا للاول لكنا

لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن في الواقع

لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد

صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم

ما يقتضيه الاخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف

اي يكون المتاخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي يدفع

المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين

فان تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنهما

الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير

الاول على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الاثار روي عن

ابن عمر رضي الله عنه انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه

طاهر وايضا قد تعارض الاول في حرمة لحمه وحله فلما تعارض

الادلة يبقى الحكم ما كان عليه وهو ان الماء كان طاهرا

فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال

الحدث فلا يزول بالشك وهو اي التعارض في الكتاب

والسنة اما بين ايتين او قراءتين او سنتين او اية

وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان

قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين تلويح

قوله كما في سؤر الحمار قبل الشك في الطهارة لتعارض الاثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس وتعارض الاخبار في لحمه روي عن جابر ان النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروي انس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهو يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او اثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين تلويح

قوله والمخلص يعني قد يعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا ثبت التعارض ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتهما تلويح

فاما

اما الاول ان يونرع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية اللغو في الاول ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت وفي الثانية ضد العقد اي في الاية التي هي قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قد يكون لحكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الاية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن يكون شاملا للغموس فهذه الاية فيقتضي هذه الاية عدم المؤاخذة في الغموس والاية الاولى يقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الاية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته والشافعي يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الاية الاولى على المؤاخذة في الاية

وثانيهما التغاير بان تبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما نفي بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروع تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس تلويح

والمخلص انه يقال المؤاخذة التي توجبها الاية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقود تلويح

فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تبيينه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى آخر الاية تلويح

وعند الشافعي يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه ليشمل الغموس ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه تلويح

الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي يحمل الشافعي العقد في الاية الثانية على كسب القلب حتى تكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الاية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الاية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء على معنيين فيحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق به ويحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية او الاخروية واقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الايتين واحد وهو السهو اما في الاية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد

الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة الى المجاز من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا تلويح

وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء تلويح

الثاني ان قران الكسب بالمواخذة يدل على ان المراد بها المواخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المواخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة
الثالث ان الاية على هذا التقدير تكرار للاية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار
تلويح

بالمواخذة الاخروية لان الاخرة هي دار الجزاء والمواخذة وقوله
فكفارته لا يدل على ان المراد المواخذة الدنيوية لان معنى الكفارة
الستارة اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والاية
الثانية دلت على عدم المواخذة في اليمين السهو وعلى المواخذة
في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت
الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما الثاني
وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب
الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل
الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل وانما لم نحمل
على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة
لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم
تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة
واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان فانه ان كان صريح اختلاف
الزمان يكون الثاني ناسخا وكذا ان كان دلالة كنصين احدهما
محرم والاخر مبيح فجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل
الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس
يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم لكان متقدما على المبيح فالمحرم
كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر
النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعد ناسخا وبيانه ان الاثم

قوله فبالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل فظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه
تلويح

للاول

قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك ان لو ثبت تقدم هذه الاية على النصين المذكورين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فان المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية
تلويح

ان المحرم

وبهذا تبين انه تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغيره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم
تلويح

ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما يكون
ناسخا لها ان لو قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على
اباحة جميع الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح
لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لما
عرفت في تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه
لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل
ورود ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم
ما في الارض جميعا فان هذه الاخبار يدل على ان الانسان اذا
انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك
انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على
الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم ههنا
تغيران واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد
بهذا التقدير فتقرير الدليل بهذا الطريق او نقول عنينا
بتكرار النسخ هذا المعنى لان النسخ بالتفسير الذي ذكرتم
وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول
من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا فان الاصل ان البشر
لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا
بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة
في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت
الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك

لذلك المبيح

وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل التحريم ذلك الشيء المخصوص
تلويح

قوله عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى ان تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي اولا فانه تكرر التغيير زيادة على اصل التغيير فلا يثبت بالشك
تلويح

الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق
على شيء من الشرايع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم
العقاب على الانسان ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء
الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا
كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كأكل
الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة
ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا
عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على
الخطر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بخطره فغير معلوم وان ارادوا
العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري
على الوقف فيفسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع
من الله تعالى عن الانتفاع به او ليس بممنوع والاول خطر والثاني
اباحة ولا خروج عن النقيضين واجاب في المحصول عن هذا
بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله ودل على انه لا حرج
عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء
لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا كلام حشو ولا خلاف فيه هذا
وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان
حكم فلا نعلم انه خطر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا
فباطل لانا نعلم ان عند الله حكما ازليا اما بالمنع او بعدمه واما
انه لا نعلم ان الحكم خطر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم

ان الحكم عند الله تعالى خطر او اباحة ومع ذلك لا العقاب على
فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم
عند الله تعالى الخطر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى
للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل
عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما ولقوله عليه السلام ما اجتمع
الحرام والحلال الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا
كان احدهما مثبتا والآخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل
كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي
فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين
ينظر فيه اي ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل
بناء على العدم الاصلي فينظر في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل
يكون كالاثبات وان تبين على العدم الاصلي فالاثبات اولى
فما روي انه عم تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي
انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام
حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فترجح بالراوي
وراوي انه محرم عبد الله بن عباس رضه ولا يعدله زيد بن
الاصم ونحوه هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح
المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عم تزوج ميمونة وهو
محرم وتمسك الخصم بما روي انه عم تزوج وهو حلال
واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف فانه كان في الاحرام
او في الحل الذي كان بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم

اذا تقرر هذا فنقول للمبيح ان اردت بالاباحة انه لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع
وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان
الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فانه استدل بان الله تعالى
خلق العبد وما ينتفع به والحكمة تقتضي اباحته له تحصيلا لمقصود خلقهما والا كان
عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقص
تلويح

وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم
من القول بعدم العقاب فكيف يجب وبان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب
ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرها
فلا توقف
تلويح

على الاباحة

قوله واجاب في المحصول حاصل الجواب اختيار الشق الثاني وهو عدم
الحكم في حكم الله تعالى وهو ليس معنى الاباحة بل اعم منها اذ هي اعلام
الشارع وهو لا يتحقق في افعال البهايم ثم مع تحقق عدم
المنع فيها
تلويح

بالحرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه
ان الشيء الذي لم يعلم الشارع في فعله
وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع
صح

قوله ولقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح
وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة
تلويح

قوله فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى لزم تكرر النسخ لتغير المثبت
للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت مشتمل على
زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل بجعل الجرح اولى
تلويح

قوله واتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي عليه السلام
بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم
بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري
تلويح

والمستغفري مؤلفه
معرفة الصحابة اسم الكتاب

بتغير الحرام بعده او معناه ان تزوجها في الحل الذي بعد الحرام ان
الحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الحرام
حالة مخصوصة مدركة عيانا فتكون كالاثبات فرجحنا بالراوي
وهو ابن عباس رض ونحو اعتقت بريرة وزوجها عبد واعتقت
وزوجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت
اولى هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها
حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي
لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر وروي انها اعتقت وزوجها
عبد فالاول مثبت والثاني ناف لانه معناه ان رقيته لم تتغير
بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى واذا
اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كانت نفيا لكنه مما يحتمل
المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم
يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل
ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد يدرك بظاهر الحال
وقد يدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري
و ملاءه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقيه شئ نجس
فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك ه
بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل
الاثبات وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفي واما في
القياس عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه اذا
تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك

قوله واما في القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للرأي
في بيان انتهاء الحكم تلويح

بالقياس

بالقياس كالقياس فياخذ بايهما شاء من القياسين وكذا
ياخذ بايهما شاء من قول الصحابي والقياس بعد شهادة قلبه
ولا يسقطان بالتعارض كما سقط النصان حتى يعمل بعده ه
بظاهر الحال لان في الاول اي في تعارض النصين انما يقع
التعارض للجهل المحض للناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما
مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس لاي التعارض لجهل المحض
لانه اي المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة في كل واحد من الاجتهاد
مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما اتى
وكل واحد دليل له في حق العمل فصل فيما يقع به الترجيح ه
فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا
اما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل
والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية
والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند
فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي
وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب
والسنة فما عرف عليته نصا صريحا اولى مما عرف ايماء
وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف
ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع
تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير الجنس
في النوع وهذا اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في
الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير الجنس

قوله بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما
اشترط ذلك لان الحق واحد فالمعتبر رضائه لا يعقبان
تحته فراصابته الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطل لا تكن
عليه فيرجع اليه تلويح

قوله في كل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهاد معتبا
بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشرع
للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا بعينه
كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في
حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد في العمل والعلم
جميعا لجواز النسخ تلويح

قوله فصل فيما يقع به الترجيح والمراد بالمتن ما يتضمن الكتاب والسنة
والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند
الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور واحاد ومقبول
او مردود تلويح

قوله كما في القياس والاستحسان هو تمثيل الاستحسان لقوة اثره مقدم على القياس وان كان ظاهر الاثر اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل الولاية الثابتة بالحرمة وهي مما لا يتفاوت وانما شرط العدالة لظهور جانب الصدق تلويح

القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام
المركبات بعضها اولى من بعض ومن اتقن المباحث السابقة
لا يخفى عليه شيء من ذلك والذي ذكروا في ترجيح القياس بقوة
الاثر الاول قوة الاثر اي قوة التاثير كما مر في القياس والاستحسان
وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي رحمه الله يقول انه رق ماؤه
مع غنية عنه ولا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا نكاح
يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة
وقال تزوج من شئت فيملكه الحر فهذا اقوى اثرا اي قياسا
اقوى تاثيرا من قياس الشافعي رحمه الله اذ زيادة محل حل العبد على حل
الحر قلب المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز و
فالارقاق دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع
الوصف وهو الحرية ونكاح الامة لمن لم يتزوج جائز مع وجود
ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق
من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب
فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة
المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم
على ما مر وايضا هو دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرة فكذا
نكاح الامة اي دين الكتابية دين يصح للحر المسلم نكاح الحرة
التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي على
هذا الدين فهذا اقوى تاثيرا لان الرق منصف لا محرم كما في
الطلاق والعدة والقسم والحدود ولان الرقيق له شبه

قوله كما في مسئلة طول الحرة اي الغنا والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل ثم اتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول تلويح

قوله وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعندنا يجوز الا اذا كان تحته حرة تلويح

بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه
قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان
الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان
فطرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان
لا طرف النساء فتنصف باعتبار الاحوال فيحل الامة متقدمة
على الحرة لا مؤخرة فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في
الطلاق والقرء اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال
يقبل التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد
ثنتان وللحر اربع واما طرف النساء فلا يقبل التنصيف
بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد ولا يمكن
التنصيف في الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال
بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت
متاخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة
كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة
فانه يصح للامة اذا لم يكن متاخرة عن الحرة او مقارنة لها
فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة
وقوله كما في الطلاق فيه نظر لان كون طلاق الامة اثنين
ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا
للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة
الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله
وكما في مسح الراس ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن

قوله فاما في المقارنة فالتشبيه بالطلاق انما هو بمجرد تكميل النصف الواحدة وجعل نصف الثلثة اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وفي هذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض تلويح

فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فانه قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يعتبر لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر فتحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف تلويح

قوله وكما في المسح بعض على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل اماطة الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة تلويح

في التثليث والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة
اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في
التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف
والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا يوجب
التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول اي بالاكمال
وهو الاستيعاب وقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب
التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودايع والغصوب
ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها فان رد الوديعة
والمغصوب متعين عليه ولا يجب ان يعين ان هذا الرد رد
الوديعة والمغصوب وكذا لا يجب التعيين في ردة المبيع بيعا
فاسدا وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب
التعيين عليه انه فعله لاجل البر وكذا في الغصب فانه يقول
ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا
وان كان فيه فضل فهو على المتعدي اي ان كان المثل التقريبي
وهو الضمان الاعيان في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلق
وان لم يكن مماثلة في الحقيقة يكون المثل التقريبي افضل من تلك
المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا
الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم الذي لزم على
تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من
اهدار الاصل يعني انا وجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار
كون المماثلة تامة وان لم توجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب

منه

قوله ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكالطواف في
النية في الحج توضيح

قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت
الحاصلة بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء فمن جانب
المنفعة لظهور ان منفعة شهر وجد الكرم في درهم واحد فانه يوما
قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في
الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا توضيح

منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول
اسهل من هذا قلنا التقيد بالمثل واجب في كل باب كالاموال
كلها والصلوة والصوم ونحوها ووضع الضمان عن
المغصوب جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف
المال المغصوب جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي
والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا
قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه
اي من ايجاب الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء الى صاحب
الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه
احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له ولان الواجب فيه قيمة
عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا
عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى
العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان
المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا
الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا
عن التدارك اي اذا قلنا بعدم الضمان فانما يقول به لعجزنا عن
درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع
فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف اسهل الى آخره بقوله
ولان الوصف وان قل فائت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم
فائت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تأخيرا والاول ابطالا
وتقريره لان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير

قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي
يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى انه تعالى ان الضمان
يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع توضيح

وزعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعية ان هذا النوع من الترجيح
غير صحيح لانه من جنس الترجيح بكثرة العلل لان شهادة كل اصل
بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح وهو مختار المص لان الحجة
هو الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب
زيادة الحجة ملا خسرو

قد ثبت صح

وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل
بفوته الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت تأخير
والاول وهو فوته الوصف ابطال فالتأخير اولى وضمان
العقد بالتراضي مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي
رحمه وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلثة
المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم
رمضان وكمنافع الغصب اوردناها للترجيح القياس على القياس
بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور اما الاول
فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس
الشافعي رح وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار
الشارع المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو
قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات
راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان هو فرض فيجب تعيينه
كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين
واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في
غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل
غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما
تضمن الاجزاء لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور
قضاء الصلوة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات والثالث
كثرة الاصول وهو قريب عن الثاني والرابع هو العكس
اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم

بالعقد صح

الوصف كقولنا مسح اي مسح الرأس فلا يسن تكراره
كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره
بخلاف قوله ركن لان المضمضة تكرية وليست بركن اي مسح
الرأس ركن فكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان
فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ركن لا يسن تكراره
وهذا غير صادق لان المضمضة ليست بركن مع ذلك يسن
تكرارها وانما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف
عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو
جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل
كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق كل
حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور
عدم الوصف لازم لهذا العكس فسميناه عكسا لهذا وانما
قلنا انه لازمه لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف
وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم
هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فسمي هذا
عكسا وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا
يشترط قبضه اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في
سائر المبيعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم
فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف
والسلم فانه اولى في كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل
اي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل

قوله مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع
والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف في بيع
الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي حيث اشترط القبض
لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان
دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود
غالبا فيكون دينا تلويح

لبس صح

فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمعقوض في المقبوض هو رأس المال
وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما انه المراد ان كل مبيع متعين
لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط
قبض بدله تلويح

وثانيهما انه المراد كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض
اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط
فيه القبض في الجملة تلويح

قوله مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى ترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياس ترجيح من وجه فيتقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال تقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه
تلويح

فانه يشترط التقابض فيه فانه لا ينعكس لا يشترط قبض راس مال السلم غير الربوا وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوا في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث ينعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة الاول اقوى من العدم عند العدم مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان في الحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العارضي كما تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا وهو ترجيح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضي وذلك لان الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعي رحمه

وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كالاجتهاد المضى حكمه
تلويح

فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض والا فكل من العبادة حال الامساك فلذلك الكثرة
تلويح

قوله وذكروا له اي الترجيح بالوصف الذاتي امثلة لغوي منها ترجيح ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث
تلويح

يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارض لان وصف العبادة لله من الامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة ونحن نرجح الصحيح على الفساد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا لان المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشئ بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه وذكروا له امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية

بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو خارج عن الامساك

فصل

ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشتباه كقوله اي كقول الشافعي رحمه الله في ان الاخ المشتري لا يعتق عنده لان الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل دفعه وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب اقوى منها اعني المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا مسئلة ترجيح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارضت

قوله فصل من الترجيح لما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود وكذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور فيها امثلة
تلويح

الاول الترجيح بغلبة الاشتباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان يكثر الاوصاف او يكثر محال الوصف او يقل اجزاؤه
تلويح

قوله وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل
بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل
الآخر وموجبا لزيادة الظن تلويح

الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع
اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك
كل دليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر
لا عند ابي حنيفة رحمه وابي يوسف لهما ان كل دليل مع قطع
النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس
على الشهادة فانه لا ترجيح بكثرة الشهود اجماعا فقوله والقياس
عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع
على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب
فانه لا ترجيح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك
بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل
ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف
خلافا لابن مسعود في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه
راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اي يستحق الميراث
ويحجب الآخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب
بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة
للاولى اي للاخوة لاب والحيز متحد اي حيز القرابة متحد لان الاخوة
لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب
والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاولين فيصير مجموع
الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف فلا يرجح
بكثرة الرواة ما لم تبلغ حد الشهرة فانه يحصل هيئة اجتماعية
هذه تعريفات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم

قوله خلافا لابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما
اخ له من ام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن
مسعود المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب
وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة
تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة و
الاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها
قرابة مثلها تلويح

يبلغوا

وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة اذا ادت الى حصول هيئة اجتماعية اي وصف واحد
قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غاية ان اتفق حصلت
بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جنايات
كما في المضاربة اذ المقام واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض الكتابين
او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح تلويح

يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد
حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ
هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في
بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة
على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة
في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا في كل ذلك
فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة
اجتماعية فيكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع
وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية
ويكون الحكم منوطا بكل واحد منهما لا بالمجموع واعتبر هذا
بالشاهد فان كل امر منوطا بالكثرة كحمل الاثقال والحروب
ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد
كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل ربما واحد
قوي يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول
لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة
الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر في نفسه لا مدخل
لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث
هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم تعلق
بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل
الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع وقوله ولا القياس
بقياس بقياس آخر عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا نرجح

قوله ولا القياس بقياس او قياسات يوافقه في الحكم دون العلة لان يكون
من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول
لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند
تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير
حجة هو العلة لا الاصل تلويح

قوله وحكمه ان الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين تلويح

ومعناه انه اذا كانت العلة في احدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما اديا الى الحكم الواحد كما ان علة الربوا عند الشافعي رحمه الله الطعم وعند مالك رحمه الله الطعم والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بالحفنتين منها اما اذا كانت العلة فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه لا يكون قياسا بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة والآخر عشرا فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعي رحمه الله لا يرجح صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها

باب الاجتهاد

شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه المعتبر لكل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل

قوله باب الاجتهاد ولما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد الى المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل الجهد لنيل المقصود تلويح

واقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك

القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند صح

قوله لهم ولحاصل انه التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد واعلم ان مراد المستدل بهوانه لو تفاوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بلا دليل لو دل اليه من غير مبالغة في الطلب واجتهاد ولمن بالغ بالغاية الطلب ونال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تفاوت الحقوق لبطل مراتب الفقهاء ولتساوى الباذل كل جهده في الطلب المبلي عذره بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض تلويح

واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى القومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوي الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لاصبت بمجرد الاختيار ولسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا نعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون ح متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود رضه ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وانه ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا ورد معنى اي كيف يتعدد الحق اذا ورد معنى نظيره حلى النساء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها قياسا على المضروب والشافعي رحمه الله بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف بالحاجة فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق فيه واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا

فقوله ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى تلويح

واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى وان لم يصلح للاستدلال على الاصول تلويح

واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير تلويح

والآخر ناسخًا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب
والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى
يكلان على حقيقة مدلول كل منهما اذ دلالتهما معنى لا يزيد على
دلالتهما صريحًا ولو وجد دلالتهما صريحًا لا يكون مدلول كل
واحد منهما حقًا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى
ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين
في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد نعيد جوابًا عن قول المعتزلة
ان المجتهدين كلفوا الاثر اذا الخطاء فهو مصيب نظرًا الى الدليل
ولا الاجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلوة من خالف الامام
عالمًا حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطي للكعبة
فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود
وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة الظن اصابتها مقام اصابتها
ثم اختلف علماؤنا في المخطي فعند البعض هو مخطي ابتداء
وانتهاء اي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا
من اطلاق الخطاء في الحديث ولقوله عم في بدر حين نزل
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم لو نزل بنا عذاب ما نجا
الا عمر هذا هو المنقول لقوله عم فدل هذا الحديث على ان
المخطي ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبًا من وجه لما كانوا
مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته
في الركن الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء
ومخطي انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رح كل مجتهد مصيب

والحق عند الله تعالى واحد فاذا كان الحق عند الله تعالى واحدًا
لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل
بمعنى انه قد اقام الدليل كما انه هو حقه مستجمعًا بجميع شرايطه
واركانه فيكون آتيًا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه
اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعًا
البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية يسمي عمل كليهما
حكمًا وعلمًا لكن السليمان عم حصل باصابة الحق المطلوب
وتنصيف الاجر يدل على هذا ايضًا اي على انه مصيب من وجه
دون وجه واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في
الاسارى من قبل كان اما القتل واما المن ورخص النبي عم
بالفداء ايضًا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو
الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب
كان واجبًا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب
كان واقعًا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد
بعد سبق الكتاب والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب الا ان يكون
طريق الصواب بينًا

القسم الثاني في الحكم

ونفسر
الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به
وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد
الابحاث في ثلثة ابواب اعلم اني اخترعت تقسيمًا حاصرًا على
مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة

باب في الحكم

وهو قسمان اما ان لا يكون حكمًا يتعلق به

قوله في الاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما انه يعتبر فيه اي في مفهومه ولو لغة المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب منه

بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا دليل ذلك او سبب ذلك او نحوه
اعلم ان المراد تعلق زائد على التعلق بالحكم والمحكوم عليه والمحكوم
ككون الشيء ركنا للشيء وعلة او شرطا فان هذا التعلق حاصل في
جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف
كالوجوب والحرمة وامثالهما فانها صفات لفعل المكلف او اثرا
الثاني كالملك فان الملك هو اثر فعل المكلف وما يتعلق به كملك
المتعة وملك المنافع وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر
فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة
كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا
اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان
يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر
في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به
يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا
هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي
كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد
الدنيوية فان المقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة
وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا
الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه
اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه
الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات
احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا

فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل باداءها تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير منه

فعلى هذا ما ذكرنا من الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة خاصتها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه منه

قوله وان استويا فمباح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بالحكم صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك منه

منعقد صح

فالبيع الفاسد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا
فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن دفعه
واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما
اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم
الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي منع الترك
فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل
قطعي فالفعل فرض وبظني فواجب وبلا منعه فان كان الفعل
طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان
على العكس اي كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام
وبلا منعه فمكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا
حتى يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد اما مؤولا
فلا ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفو
الله والشافعي رحمه الله لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت
بين الكتاب وخبر الواحد في ان الكتاب نقل بطريق التواتر
وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين مدلوليهما
فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي
دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب
عندنا على المعنى الاعم ايضا اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير
المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك
اعم من ان يكون هذا المنع بالمعنى القطعي او الظني فيصح ان
يقال صلوة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى

ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله

اي مكروه كراهة تنزيه ثم منع الفعل ان كان بظني فمكروه كراهة تحريم وبقطعي فحرام هذا عند محمد واما عند ابي حنيفة وابي يوسف ان المكروه ان كان الى الحرام اقرب فكراهة تحريم وان كان الى الحلال اقرب فكراهة تنزيه صح

قوله الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بشفاعة العاصي ونحوه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولان حق الله فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا مغفرة بدون التوبة وهي مسألة وجوب الثواب والعقاب منه

قوله والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا يختص في سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين منه

قوله والنفل يثاب فاعله ليستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه اورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلثة ايات في قراءة الصلوة فانه كل منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه تلويح

وتركها يوجب اساءة وكراهة كالجماعة والاذان والاقامة
ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عم
في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة يطلق على طريقة النبي
عندنا يقع على غيرها ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين
والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو
الضمير راجع الى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه لانه
مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا لما لم يؤده وعندنا
يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه
صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها اي صيانة ما اداه
الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان العبادة
مما يحتاط فيها ولما وجبت صيانة ما صار لله تعالى تسمية
وهو النذر فما صار فعلا اولى اي صيانة ما صار لله تعالى فعلا
اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية
ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مفعولا
والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اي منشا الحرمة
عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره
كاكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل
قابل له وفي الاول اي الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل
لعدم المحل فيكون المحل هناك اي في الحرام لعينه اصلا والفعل
تبعا فنسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل
لا انه اطلق المحل ويقصد به الحال في الحرام لغيره ففي الحرام

قوله وهو لا يلزم بالشروع وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه فيعاقب على تركه تلويح

فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس اي صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادة صونا لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبقاء والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى تلويح

قوله وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي تلويح

لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على
الحال اي اكله حراما فاذا قيل الميتة حرام معناه منشا الحرمة
لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثمة في المسند اليه وهنا
في المسند وهو قوله حرام اذا اريد منشا الحرمة والمكروه
نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه
كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رحمه الله تعالى اي
الاشارة يرجع الى المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير
القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني المراد بالثاني
ان لا يكون حكما اصليا اي يكون مبنيا على اعذار العباد فيسمى
رخصة وما وقع من القسم الاول اي الذي هو حكم اصلي
في مقابلتها اي مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهي اما فرض
الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة
اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة
من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية من الآخر اي
نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الآخر
ونوعان يطلق عليها اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم
في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر اما الاول
اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة من الآخر
فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها
اي بالقطع او القتل فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان المحرم للكفر
وهو الدليل الدال على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة الكفر

قوله واما الثاني فيسمى رخصة فيسمى العزيمة فيه اولا المقاصد الاصولية ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على الاكراه عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد تلويح

لما كانت الرخصة مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخصة فانقسمت على اربعة عرف ذلك توضيح

قوله اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلامه فيه ان التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها تلويح

قوله لكن حق العبد يفوت صورته بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح ايضا بخروجه من البدن تلويح

قائمة ابدا ايضا لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى
وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان
يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه
فالاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار
ونحوه من العبادات اي اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار
في رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له
ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى
والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة
ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان
المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير
قائمة رخص بناء على تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم
وجوب الصوم وقد تراخى بقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة
عندنا اولى لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين
هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة
وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة ايضا
فان الاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن
لليسر يختص بالرخصة فان الاخذ بها اولى الا ان يضعفه فليس له
بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان
يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة اولى وانما
قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب
للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون

قوله بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى
قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر
مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر تلويح

قوله من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحركة جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته
مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرايعهم
من الاشياء الشاقة كتحتم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء
الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرايع السالفة فمن حيث انها
كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا
تلويح

قوله حسبة اي طلبا للثواب وانما كان الاخذ
بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله صورة ومعنى وتفويت
حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين
من اصحاب النبي عم فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال
فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد
قال رسول الله قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد
جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله فقال اما الاول فقد اخذ
برخصة الله تع واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له
تلويح
شرح بعض كشف
هنيئا الجنة هنيئا له

في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف
الاول فان المحرم والحرمة قائمان فالحكم الاصلي فيه الحرمة
وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا فيكون الاول
احق بكونه رخصة والثالث اي الذي هو رخصة مجازا وهو اتم
في المجازية وابعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا من الآصار
والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا
اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة
من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه
سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها
بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوي
رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهذا
حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين
عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة
فان حرمتها ساقط هنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة
في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق
بين هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني اما هنا فالمحرم
غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة ولان
الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة
المسافر رخصة اسقاط لقوله عم ان هذه صدقة الحديث روي
عن عمر رضي انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام

قوله فمن حيث انه سقط الحرمة فانتفت في القسم الثاني ايضا سقط
الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالمحرم
قائم والحكم متراخ تلويح

قوله وكذا اكل الميتة وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس
عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث واذا
خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات
الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس او لا البدن
وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفوتها مفارقة الروح
وانحلال تركيب البدن تلويح

ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما
سئل عمر رضه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا
ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان
خفتم وهذه الاية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم
عند عدم الشروط وكذا سؤال عمر رض دليل عليه ايضا لانه
اذ لو كان دالا على عدم الحكم لما سئل عمر رض وكان عالما بهذا لانه
من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحتمل
التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد وان كان اي التصدق
ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فههنا اولى اي في صورة
يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا
لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في
الكفارة هذا دليل اخر على ان صلوة المسافر رخصة اسقاط وهو
عطف على قوله لقوله عم والرفق هنا متعين في القصر فلا
يثبت الخيار فيكون الرخصة اسقاطا اما صوم المسافر وافطاره
وكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين
اسهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلوة ان
كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون باداء
الفرايض متساو فيهما واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون
حكما يتعلق شيء بشيء اخر فالشيء المتعلق ان كان داخلا في الاخر
فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة والا
فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا وان توقف عليه

قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احتراز بقوله بما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين تلويح

قوله ولان الخيار انما يثبت له لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه تلويح

قوله على ما ذكرنا اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء انه هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الاخر لا الايجاد كما في العلل العقلية تلويح

وجوده فشرط والا فلا واقل من ان يدل على وجوده فعلامة
واما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على اصحابنا
فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه ان كان
اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة
بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشرع في
وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع
عدمه عفوا فاعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل
من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فان الراس ركن
ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن
ينقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف
الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير
العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع
المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي
مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما اي بين
العقلية والشرعية فقالوا ان المعلول يقارن العلل العقلية
ويتاخر عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما
ياتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار
فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر
في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة
حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في اخر فصل
مفهوم المخالفة ولا المذكور علة لا سببا ان المانع اذا زال

قوله وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر لانه قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا تلويح

قوله واما العلة قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا انه لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حالوا فرد المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما تقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الى السبع والشجاع تلويح

قوله كالمعلق بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط فان وقوع الطلاق قبل دخول الدار ثابت بالتطليق المضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما تلويح

وجب الحكم به من حيث الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة
تفريع على انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير
قبل الحنث عندنا علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم
وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها
اى الاجارة يشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل
كما اذا قال فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة
رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه
من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة فى زمان التوقف للمشترى
فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما يشبه الاسباب
لان السبب الحقيقى لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة
فالعلة التى يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين
العلة يكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم
والتى اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم
فلا يكون مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت طالق
غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكن يشبه الاسباب وكذا النصاب
حتى يوجب صحة الاداء فتبين بعد الحول انه كان زكوة لانه
فى اول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى
يوجب مواساة الفقرا وليس علة حكما للتراخى الحكم عنه ولكنه
يشبه الاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن
متراخيا اليه كان النصاب علة تامة غير مشابهة بالاسباب ولو كان
متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن

النماء

قوله لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة فى الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما فى الثبوت كالثمن والمثمن تلويح

وليس م

اى الاجارة تشبه الاسباب وبهذا استدرك كونها علة والمصنف بنى شبهة العلة للسبب على انه تخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال فى رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشترى المبيع بزوائده تلويح

قوله وكذا النصاب اى النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة له فان الحكم متراخى الى وجود النماء الذى اقيم الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة فى مال حتى يحول الحول تلويح

النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو
وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام
المؤثر المال النامى ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب
لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن
النماء وصف قائم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه
ولو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه وهو علة حقيقة لكان
النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلية كان للنصاب
شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه
الى السراية وكذا الرمى والتزكية عند ابى حنيفة نعم حتى اذا
رجع ضمن وكذا ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل
ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة
انما يشابه السبب من حيث انه تخلل بينها وبين الحكم واسطة
اعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى عن امثلة
منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما معنى
لا حكما وهما لا يشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب
مضاف ومنها النصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح فى
هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها يشبه الاسباب
ومنها علة العلة كشرى القريب فان الشراء علة الملك والملك
علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن
لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شرى القريب
ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه فانما

قوله حتى يوجب صحة الاداء لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل فى العلية حتى صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة فى الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة تلويح

قوله وكذا مرض الموت يعنى ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخى فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك تلويح

فان قيل هذا يوجب توزيع حكم العلة على اجزاء العلة حيث يثبت لشبهة العلة شبهة الحرمة
قلنا هذا ليس بتوزيع لان حرمة النسيئة حكم تام يثبت باحد الوصفين ولو كان توزيعا
لثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل لا حرمة النسيئة كشف

يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل فخر
الاسلام العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكنى اجعل كذلك
لانها تخرج من الاقسام السبعة التى تنحصر العلة فيها وذلك
لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتيب لا يوجد
العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان
وجد الاجتماع بين الاثنين منها فثلثة اقسام آخر وان وجد
الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فيحصل سبعة وقد علم من الامثلة
المذكورة ان العلة اسما ومعنا لا حكما قد توجد مع مشابهتها
السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف
وقد توجد مشابهة السبب بدونها شراء القريب علة اسما ومعنا
وحكما لكنه يشبه السبب واما ما له شبهة العلية فكجزء العلة
فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحدى
الوصفين وهو اما القدر او الجنس واما معنا وحكما كالجزء
الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تاخر الملك يثبت
الحكم به اى العتق يثبت بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت
الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة
تعتبر عند الاعتاق فتعين النية عند الشراء ويضمن اذا كان
شريكا عندهما اى عند ابى يوسف ومحمد رحمه ولا يضمن عند ابى
حنيفة رحمه والخلاف فيما اذا اشترياه معا اما اذا اشترى
الاجنبى نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابى
حنيفة رحمه انه فى الاول رضى الاجنبى بفساد نصيبه حيث

مشابهة السبب ص

قوله واما معنى وحكما
وذكر فى التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم
يجب بالكل فيصير للجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة
تلويح

قوله بالاتفاق لو شراه كان القريب او معسرا لانه
افسد على الاجنبى نصيبه لما هو علة وهو الشراء
تلويح

اشترك القريب ولا يعتبر جهله وفى الثانى لم يرض وان تاخر
القرابة يثبت بها اى يثبت العتق بالقرابة حتى يضمن مدعى
القرابة ولو كان القرابة معلومة لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم
ادعى احدهما انه قريبه بخلاف الشهادة اى اذا شهد واحد ثم
واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع
فايهما رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها
انما يعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما لا معنا
وهى اما باقامة السبب الداعى مقام المدعو اليه كالسفر
والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء
المفاصل والمس والنكاح مقام الوطى اى المس والنكاح
يقومان مقام الوطى فى ثبوت النسب وحرمة المصاهرة
اما فى الثلثة الاول فلم يذكر فى المتن المدعو اليه للظهور
او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها
فى قوله ان احببتنى فانت كذا والطهر مقام الحاجة فى اباحة
الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل فى الاستبراء
والداعى الى ذلك اى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام
المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة
المذكورة فى المتن اما دفع الضرورة كما فى احببتنى وكما
فى الاستبراء واما الاحتياط كما فى تحريم الدواعى فى المحرمات
والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء
الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان فى

قوله فان تاخر القرابة بان اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى
احدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعه ولو
القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث
ليس من صنعه ويمكن ان يصور تاخر القرابة فى الشراء
ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى
حكمه تلويح

قوله او باقامة الدليل السبب الداعى هو الذى يفضى الى الشئ
فى الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذى يحصل منه
العلم به بذلك الشئ فربما يكون متاخرا فى الوجود
كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لانه تعليق الطلاق
بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على
المجلس تلويح

قوله كما فى تحريم الدواعى اى دواعى الجماع من المس والقبلة والنظر
بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا فى الحرمة على الاطلاق
اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطى فى الحرمة
حالتى الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة
تلويح

دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة
فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر
عن المحبة مقام المحبة اما في المشقة في السفر والانزال في التقاء
الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما
حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي بقي قسمان علة معنى فقط
وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير في العلة علة معنى
وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما ولا حكما فالقسم الذي
ذكرنا وهو ما يشبه العلية كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه
والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط
كالداعي مثلا وان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما
ومعنى وايضا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط
كدخول الدار مثلا علة حكما فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه
وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اي كانت العلة مضافة
الى الشرط كوطي الدابة شيئا فانه علة لهلاكه وهذه العلة
مضافة الى سوقها وهو الشرط فالشرط في معنى العلة
فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقود هلوا بالشهادة
بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا اي لا يجب القصاص
عندنا على الشاهد اذا شهد على ان زيدا قتل عمروا فاقتص
ثم رجع الشاهد لانه جزء المباشرة وشبهها دية وانما صارت
قتلا بحكم القاضي واختيار الولي وان لم يكن مضافة اليه اي
العلة الى الشرط نحو ان يكون ذي العلة فعلا اختياريا فسبب

قوله ولما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة
معنى فقط والعلة حكما فقط الا انه التقسيم العقلي يقتضيهما
والاحكام تدل على ثبوتهما تلويح

واما السبب م

قوله واما السبب م هو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا
ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان
يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة
او مجازا ... واقسام اختلاف الجهات والاعتبارات
وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات تلويح

مضافة م

حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في مال الغنيمة
الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب اي لا يضمن الدال
على مال بسرقة السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في
دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة فعل فاعل
مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على
الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا اجنبي
اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال الآخر تزوج هذه المرأة فانها
حرة واستولدها فاذا هي امة فلا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها
الوكيل والولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع والمحرم اذا
دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان
المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة
الامن اذا تقررت هذه بافضائها الى القتل اي اذا تقررت
ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن
بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن لمجرد الدلالة لانه
حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن
اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل لان قبل الافضاء لم يصر
سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن
سبب الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس
بخلاف مال المسلم اي اذا دل رجل سارقا على ماله لا يضمن فان
كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته لا يكون ازالة
الامن وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لانه كونه

قوله بخلاف ما اذا زوجها الغير او زوج المراة وكيلها او وليها
على شرط انها حرة فاذا هي امة يضمن الوكيل او الولي للمتزوج
قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل
فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على
التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف
الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب العلة
تلويح

و ق تفضل م

قوله ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم
بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه مفضيا علة للضمان
وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد
لم يجب الضمان تلويح

وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا
فقتله فان الدال لا يضمن لانه دلالته سبب محض
لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى
يكون الدلالة عليه ازالة الامن وموجبة للضمان بل
هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى امنا
ليبقى مدة بقاء الدنيا تلويح

قوله كالتطليق اى كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشئ فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه فى الجملة لا اسباب حقيقة اذ ربما لا يفضى اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اى كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلق بقوله ما هو سبب على زعم المص لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجاز للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين فى ده وضح تلويح

محض طالبس البعيد عن الناس بل لكونه فى الحرم ومن دفع الى صبى سكينا ليمسكه للدافع فوجاء به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبى وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبى قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هنا فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اى من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبدى حر ان دخلت فلله علىّ كذا للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور لانها ربما لا يوصل اليه لان الشرط يصير على خطر الوجود اى هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله تعالى للكفارة اى سبب لكفارة مجازا لانها اى اليمين للبر فلا يوصل الى الكفارة لان الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اى فى صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعى رحمه هى اسباب فى معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك اى ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او العبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجود

فالمعلقة

فان قلت قد اعتبر فى حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغى ان يجعل السبب الذى فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب فى اللغة ما يكون طريقا الى الشئ وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذى ينتفى فيه الايصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذى ليس فيه معنى العلية سببا حقيقيا تلويح

وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوى ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السبب بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه تلويح

التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا تبيين فى ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر رحمه لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعى الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما فى الحال لترجيح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق فيفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعى الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق

قوله ثم عندنا الخ والحاصل انه لا يشترط فى ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثانى يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك فى بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء تلويح

فان قيل لما قلت فان قلت فالمعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل لا الى ما منه فى تحقق البطلان والملك لم يقع دليل على انه لا بد منه فى الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا جهة للبطلان تلويح

قوله اعلم ان لكل من الاحكام سببا الخ قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم بابا لبيان اسباب الشرايع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمص لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في حق الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا تلويح

فكما لا يبطله زوال الملك م

صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا
والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثلاث من قوله فان طلقها
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت للبر
فلا بد ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت
في الحال فله بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فالغرض ان لا يدخل الدار بغلبتها ان دخلت يترتب
عليها هذا الامر المخوف اي الجزاء فيكون الجزاء هو وقوع الطلاق
مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد
بكون البر مضمونا هذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك اي يبطل
التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك
وهو ان يقع ما دون الثلث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل
ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا
التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي
يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بنكاح بعد الثلث
فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق
بالتزوج فان البر فيه مضمون لوجود الملك عند وجود الشرط
فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت
قبلها ولا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا
المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء
شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان لكل
من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل

وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا بالذات لانفكت الاحكام عنها ولم تتوقف على ايجاب الله تعالى توضيح

قوله فسبب وجوب الايمان الخ اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم التشبث بعد ظهور السبب تلويح

الامر فسبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان
هذا السبب في الآفاق والانفس موجودا دائما يصح ايمان
الصبي وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة
ملك نصاب المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة
اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر الوصف يدل على سببية
ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون سببا لا النصاب
فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغني لا يكمل الا بمال نام والنماء
بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد
الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر
رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه
وانما الفطر شرط لقوله عم ادوا عمن تمونون وعن انما الانتزاع
الحكم عن السبب ولانه يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة
والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر
فيثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس
والاضافة الى الفطر يعارضه الاضافة الى الرأس
وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب
هذا جواب سؤال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة
تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة
تضاف الى الرأس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك
على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة
لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز

قوله على ما مر اي سبب الوجوب للصلوة الوقت على ما مر في تحقيق ذلك

ان يكون الحول

قوله وللصوم اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع تلويح

قوله بخلاف التضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل والسديد لان مراد القائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب عند السبب بناء على انه شبه في احتياج الحكم اليه تلويح

لايجرى فى التضاعف وايضا وصف المؤنة فى قوله عم أدوا عمن
تمونون ترجح سببية الرأس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة
فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو
مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض حال عن الخارج
عبادة اى العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشتبه
الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اى سببه الارض النامية
الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة
باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن
من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار
سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اى لاجل ثبوت وصف العبادة
فى العشر وثبوت وصف العقوبة فى الخراج لم يجتمع العشر والخراج
عندنا خلافا للشافعى رحمه وللطهارة ارادة الصلوة والحدث
شرط وللحدود والعقوبات ما تنسب اليه من قتل وسرقة
وللكفارة ما تنسب اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة وللشرعية
المعاملات البقاء المقدر اى للعالم وللاختصاصات
بالشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما
واعلم ان ما ترتب عليه الحكم ان كان شيئا لايدرك العقل تاثيره
ولايكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم
السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك
الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وهو
وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لايدرك

تأثير لفظ اشتريت فى هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس
الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان
ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا فى القياس يختص باسم العلة
واما الشرط فهو اما شرط محض وهو اما حقيقى كالشهادة
للنكاح والوضوء للصلوة او جعلى وهو بكلمة الشرط او دلالتها
نحو المرأة التى اتزوجها كذا وقدمنا ان اثر التعليق عندنا
منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط فى حكم العلة وهو
شرط لايعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف
اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا
مع شهود اليمين يضمن الثانى فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة
كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان بان الزوج خير
امرأته واخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضى بوقوع
الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود
التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال ان كان قيد
عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله فهو حر فشهد شاهدان
انه عشرة ارطال فقضى القاضى بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية
يضمنان قيمته عند ابى حنيفة رحمه لان القضاء بالعتق
نفذ ظاهرا او باطنا عنده فالعلة لا تصلح لضمان العتق
العلة قضاء القاضى وانما لا يصلح للضمان لكونه غير متعد
فانه قضى بناء على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين
اى شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان

لانها اثبت العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمن لان القضا
لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البير عطف
على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومثل القيد
والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة
الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن
الارض مانع عن السقوط فاذا ازال المانع صارت شرطا
للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها
بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا
يصلحان لاضافة الحكم اليهما فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط
متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا اوقع
نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحايط المايل بعد
الاشهاد فمن قسم الاسباب واما في شرط في حكم السبب
وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل
قيد عبد الغير فابق لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق
الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة
العلة والشرط يتاخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص او اصطبل
خالٍ فالمجد بعده لان فعل الطير والبهيمة هدر فان خرجا على فور
الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان النفاد طبيعي
للسيلان كالسيلان للماء لهما انه هدر في اثبات الحكم لا في
قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال الولي
سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول للحافر لانه

قوله والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو ركن العلة في اضافة الحكم والايصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في التسبب اعني المشي لانه مباح تلويح

قوله بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بير العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة مستقلة صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط تلويح

قوله فان الحل بيان لكونه حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة تلويح

يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط
فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر
لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق
بشرطين فاولهما وجود الشرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول
في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر وصورته
ان يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها
فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق
عندنا لان الملك عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط
فيشترط عند الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكروا
في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة
الى ان يوجد هو ووجوده متاخر عن وجود صورة العلة
كدخول الدار وهنا علة الزنا لا يتوقف على احصان يحدث
متاخرا اقول لما ذكروا وهو ان الشرط امر متاخر عن وجود
صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو هو
تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح
والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة
الثوب والمكان والبدن لها فالشرط التعليقي متاخر عن صورة
العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود العلة
كالعقل والوضوء وغيرهما فيكون الاحصان متقدما لا يدل
على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب
عندي ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان

وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الآخر تلويح

قوله واما العلامة واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي تلويح

تعريض للمصنف حيث قال وهذا الاشكال اختلج في خاطري ع

قوله ولما كان لي نظر الى القائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلاً للنظر اذ انه لا خفاء فى انه ليس شرطا فى معنى العلة
اذ الشرط انما يكون فى معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها كما ذكرنا ههنا مع ان الاحصان
عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون فى معنى العلة الموجبة للعقوبة
المحضة تلويح

الشرط ٥

احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل
القنديل والاخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل وهو
للتصرفات فاما ما هو متاخر فهو اقوى مما هو متقدم لان الحكم
مقارن للشرط الذى هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم
اليه فهو شرط فى معنى العلة بخلاف الشرط الذى هو متقدم
فالاحصان هو الشرط الذى يكون متقدما على العلة ويسمى الشرط
علامة فاذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون فى حكم العلة فيمكن
ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو
الزنا بهذه الشهادة ولما كان لى نظر فى كون الاحصان علامة
لا شرطا فى معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا
اى على تقدير كونه علامة لا شرطا فى معنى العلة يثبت شهادة
الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة
كافرين شهدا على عبد مسلم ذمى ومولاه كافر انه اعتقه اى لما
ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان
الزنا لا يثبت بها ينبغى ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين
ايضا اذا شهدا على عبد مسلم ذمى بان مولاه اعتقه والحال ان
مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت عتقه
والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا
لشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اى فى
عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء
لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة

قوله فان قيل مبنى على هذا السؤال على الرواية المذكورة
فى الكبار وهى ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة
الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على العتق لولا
الزنا وذلك لان قبول الشهادة فى الاعتاق قبل الزنا
يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان
تلويح

قوله وههنا لا تثبتها اى فى صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء
لا تثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب
او شرط فى معنى العلة ليكون اثباتها اثبات العقوبة تلويح

قوله وهى تصلح لهم والضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان
المصدر فى معنى ان مع الفعل تلويح

لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ودفع انكاره
وهى تصلح لذلك اى شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر
على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس لانها
لا تصلح على المسلم اى شهادة الكفار وهذه الصورة تتضمن ضررا
بالمسلم وهو العبد الذى اثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم
فلا تصلح لذلك اى لا يصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم
وهو ما ذكرنا من تكذيبه ودفع انكاره وعلى هذا اى بناء
على ان العلامة ليست فى حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت
به العلة قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش
اى فى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف
على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل
اى بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اى فى شهادة
القابلة الا تعيين الولد وهى مقبولة فيه اى شهادة
القابلة مقبولة فى تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت
بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق
وعند ابى حنيفة رحمه لا يقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر
كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة
بخلاف ما اذا وجد احد الثلاثة وهو اما الفراش او الحبل
الظاهر او اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق
تقبل شهادة امراة عليها فى حقه اى فى حق الطلاق وعندهما
لانه لما ثبت الولادة بها يثبت ما كان تبعا لها الا عند ابى حنيفة

وهى يتضمن ضررا بالمسلم ٥

قوله وهو ما ذكرنا اضرار المسلم فى هذه الصورة تكذيبه
وادعائه الرق ودفع انكاره استحقاقه الرجم تلويح

قوله وعند ابى حنيفة رحمه لا تقبل شهادة القابلة فى الصورة
المذكورة لان الولادة فى حقنا ليست بعلة بل بمنزلة
العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب
الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان
بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار
الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه
ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة
تلويح

قوله بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علة في حق رد الشهادة وكذا في حق الجلد فينبغي ان يتقدم الجلد على العجز لاسيما ان القرآن في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي تلويح

دهم لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط
لاثباته اى لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق
كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها
على ان هذه الحجة ضرورية فلا يتعدى اى شهادة المراة الواحدة
حجة ضرورية لا تقبل الا في ما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة
فلا يتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق
مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة كما في شهادة
المراة على ثيابة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادة المراة
لا تقبل في حق الرد ولو كانت مقبولة في حق البكارة والثيابة
وكذا هنا بل يحلف البائع وقال الشافعي نعم الاصل في المسلم
العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك
اى كونها كبيرة اى تبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف
حين وجد كان كبيرة لانه يصير كبيرة عند العجز علامة لجنايته
فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه اى على العجز
عن اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعي
وان لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما
يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد بخلاف
الجلد اذ هو فعل حسي اى لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة
البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما
يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه
فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين

لا تقبل شهادة المراة في حق الرد ولو كانت مقبولة في حق البكارة والثيابة

قلنا لو سلم ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا لا على مجموع الجملة الاسمية تلويح

قوله قلنا يعني لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى منعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة اصلا تلويح

فان قيل لو احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحدود ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل له الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس كذا في رواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف فلم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل تلويح

القذف ولئن لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان
صادقا في ذلك القذف قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة
فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اى حسبة لله تعالى وهو اى
القذف لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن
من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا اى لرد القاضي
شهادة الرامي والعفة اصل لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة لما
عرفت ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان
اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد
شهادته ويجلد الزاني وان تقادم العهد اى ان اتى بالبينة
على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد
اى رد شهادة الرامي ولا يثبت الحد اى حد الزنا على المقذوف
لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد

باب المحكوم به

وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وما له وجود آخر شرعي
فالاول بعد ان يكون متعلق حكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم
آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل
ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو
الملك وكالصلوة اى المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس
له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي مع وجوده
الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد ان يكون
كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فحصل اربعة
انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي

ليس بسبب لحكم شرعي ه

قوله باب المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به الخطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدرك العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات تلويح

آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني
ما ليس الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكن ليس سببا لحكم شرعي
كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب واخرى
حرام والثالث ماله وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب
لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود
شرعي وهو متعلق بحكم شرعي وليس بحكم شرعي كالصلوة والوجود
الشرعي بحسب اركان وشرايط اعتبرها الشارع فان وجدت فان
حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا
والا فاسدا اي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا
وان لم توجد اي الاركان والشرايط يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله
دون وصفه واما الصحيح المطلق فيراد به الاول اي ما وجدت
الاركان والشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به
اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب
او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات
خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به
والزوايد فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان من ترك
مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا
عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار
لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها اي الاقرار اصل
في حق الاحكام اتفاقا حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح
ردته وزوايد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم

يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ
على المسلم لكن يبقى لانه اي لان الخراج لما تردد بين الامرين
اي بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول
والمؤنة غالبة على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض
عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ
على الكافر لكن يبقى عند محمد رحمه الله كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف
رحمه الله يضاعف لان فيه اي في العشر معنى العبادة فالكفر ينافيها
من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف
اي العشر اذ هي اي المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا
رحمه الله قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال
ابو يوسف رحمه الله ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية
فيجب تغير العشر اما الخراج فلان فيه معنى العقوبة والاسلام
لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف
كلمة التعقيب وهي الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من
تغير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي
في حقه الشرع في الجملة وعند ابي حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا لان
التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل
وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم بخلاف
القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كانوا لا يؤخذ
منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون
في حكمهم وحق قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنايم

قوله وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرامة لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت الملك له في تركة المقتول تلويح

والمعاذير وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بالسبب اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البير ونحوه والشاهد اذا رجع لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب على المسبب كحافر البير لانها اي الكفارات جزاء الفعل والصبي اي لا يجب الكفارات على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله فيهما اي في المسبب والصبي عدم الخطاب عن ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى والكافر اي لا تجب الكفارات على الكافر لوصف العبادة وهي اي العبادة فيها غالبة اي في الكفارات الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اي الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر اي وصف العقوبة غالبة فيها لقوله عم فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطئ ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه مادام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه اي ما يكون عقوبة

قوله لانها اي الكفارات عند الشافعي ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب تلويح

لانها

قوله وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤديها بطريق الفتوى دون الجبر واستثني القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر تلويح

كاقامة الحدود ولم يجد على العكس اي وجوبا وعبادة اداء ولم يجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لا يعكس حتى سقط بالشبهة كالحدود وتفريع على ان كفارة الفطر مع

قوله وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول لا يجري فيه التداخل حتى لو قذف بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف الحد بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام تلويح

عقوبة وشبهة قضاء القاضي في المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته وقضاء ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا ان اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى واما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اصالة وجد اداؤه اي لما كان اداؤه اصالة واداء الوالدين خلفا قام الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية ثم تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اي اذا عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري اي عند الشافعي رحمه الله التيمم خلف عن الماء عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرايض بتيمم واحد وقال عطف على قوله لم يجز في انائين نجس وطاهر يتحرى

اي المنفرد

بالوقاع

واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وسماه الله جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله بمقابلة الفعل تلويح

ثم تبعية اهل الدار بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين اذا لم يوجد اواذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا تلويح

اداء الفرايض

قوله ثم عندنا اى بعد اتفاق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا فى تعيين الخلف فعند ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية فى الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه فى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا فى نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان النجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك كذا قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك جمع حج بمعنى سنة نوح

ولا يتيمم فيتوضأ بماء يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اى بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرطا للصلوة موجودا فى كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ كامامة الماسح للغاسل وعند محمد وزفر الخلف التيمم عن التوضئ فلا يجوز لان المتوضئ صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل القوى صلاته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلى بركوع وسجود على المومى وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه لعارض كما فى مسئلة مس السماء بخلاف الغموس

باب المحكوم عليه

ولا بد من اهلية للحكم وهى لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتدأ المطلوب للقلب اى نور يحصل باشراق العقل الذى اخبر النبى عم انه من اوائل المخلوقات كما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسى يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اى النفس الانسانية مع النور العقلى وقوله طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس فى الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه فى الحواس الباطنة ومن بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغائب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات

قوله وشرط الخلفية اى ثبوت الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم عدم الاصل فى الحال العارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا اداة الطهورية انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم نوح

قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف الذى يتعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبى والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة نوح

المحسوسة

قوله وقد يطلق العقل على قوة النفس بها يكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يجعل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرايط الوصول الى المطلوب والكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتقدر الى طريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعانى نوح

المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهاية ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هى مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا فى تعريف العقل اورده مشايخنا فى كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا فى المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور فى كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شئ خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقال عم اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذى اخبر النبى عم انه من اوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر فى قوله تعالى نور السموات وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر فى الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد من العقل هنا هذا النور المعنوى الذى حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم وهى قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرنا فى المتن ويسمى الاول العقل الهيولانى والثانى العقل

مطلب فى تمثيل العقل

واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدأ الادراك وهى باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة فى ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ العقل وهى باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع مكملة اياها تأثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية فى تعرفاتها فى الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب نوح

[illegible]

ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلاث الاول وكمال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال نوح

قوله فاعلم ان بداية ادراك الحواس لغيرها ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم انه يكون له بداية ومتى ذكر الطريق ادراك العقل بداية لزم انه يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة
تلويح

با الملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد
وايضا يطلق على العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات وجواز الجائزات وقوله بتداءه يلزم من هذا
الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية وكذا الادراك
العقلي بداية ونهاية درك الحواس هو بداية العقلي فاعلم
ان بداية درك الحواس في احدى الحواس الخمس الظاهر ونهاية
ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس
الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور
المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر
الدماغ وهو الذي يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة
وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ باخذ المدركات
من الطرفين وتتصرف فيهما تركيبا وتسمى متخيلة
ايضا هذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا تنتزع النفس
الانسانية من المفكرة علوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة
اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكروا العلم عند الله تعالى
وتقدس ثم معلومات النفس اما ان لا يتعلق بها العمل كمعرفة
الصانع ويسمى علوما نظرية واما ان يتعلق ويسمى عملية فانا
نكتسب العملية حركة البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على
وجود تلك القوة وعدمها اي يستدل بهذا التحريك على وجود
تلك القوة وهو قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل
لان النفس لا محالة آمرة للبدن فحركته الى ما هو خير عندها وعما هو شر

والمشهور ان الحواس الباطنة خمس

ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوسات في الحواس الباطنة والمشهور انها خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس تجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم تجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته
تلويح

قوله فاذا تم هذا ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياها من الطرفين تنتزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا لحصول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما المناسبة ما بين كلي وجزئياته
تلويح

قوله ثم لما كان نعيزان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقا اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل واقرب بالوحدة الحقيقية اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ... في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر
تلويح

عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير
وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية
المذكورة فاذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها
بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم معرفتها لعدم
قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق
لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال
ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت
انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق
لشدة صفائها ولطافتها في مبداء الفطرة ونقصان قابلية
بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل الفطرة وتتدرجان
النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات
المحمودة فيها فيصير اشد تناسبا بذلك الجوهر وتزداد استضائتها
بانواره واستفاضتها من آثاره فالقابلية المذكورة سبب
لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة
تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط
التكليف متعذر فقدره الشرع بالبلوغ اذ عنده تتم التجارب
بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية
ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف
في ايجاب الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه
بنفس العقل هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب
الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان

البعض

الجملة

قوله قد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع لئلا تتشتت النظر في ادلة الجانبين وتظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول الشوال
تلويح

لم يعتقد كفراً ولا ايماناً يعذب عند المعتزلة وعند الاشعري لا يعذب ان فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه موقوف على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دلالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعاً بل عقلاً قطعاً للدور ولكن قد يتطرق الخطاء في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما يرى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطاء فيها فهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين فلا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيقتدر على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علماً لحصول التجارب وكمال العقل ولكن يصح منه اعتباراً لاصل العقل

قوله قطعاً للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله وكلامه وبعثة الانبياء لان المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور تلويح

قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بانه مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس وبعض المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يعرف فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر تلويح

فيعتبر نعم

قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح وقد ذهب كثير من مشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله لانه بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك تلويح

ودغاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافياً للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقاد دين لا تبين عن زوجها وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافياً في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافياً اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمته بدون دار الاسلام

فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلاً لما له ولما عليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق يجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلاً للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي فقال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر

قوله وان كفرت المراهقة بتبين عن الزوج لان الايمان والبلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذ المعرف ذلك حقيقة انما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا حذر تلويح ضعفنا

ثم الاهلية يعني ما يثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهلية للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فالاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعاً تلويح

قوله تعالى واذ اخذ ربك الآية ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله وكل انسان الزمناه طائره تمثيل للزوم العمل لزوم القلادة على العنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به ضار اهلاً لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان تلويح

قوله فان مر سانحا السانح ما ولاك ميامنه اى يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى ينحرف فبهذا الاعتبار استعير الطاير لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله وقدره وعمل العبد ...

الى الطاير فان مر سانحا يتيمنون به وان مر بارحا يتشاءمون به فاستعير الطاير لما هو فى الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر والزمناه عمله لزوم القلادة او الغل للعنق اى لا ينفك عنه ابدا فدلت الاية على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله فى عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوى الذى به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل للعنق وقال الله تعالى وحملها الانسان فهذه الاية تدل على خصوصية الانسان بتحمل اعباء التكاليف اى وجوبها عليه فثبت بهذه الايات الثلث للانسان وصفا هو به يصير اهلا لما عليه وقد الذمة يوصف يصير هو به اهلا لما له وما عليه فلا دليل فى هذه الايات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدليل على الوصف الذى يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها ونحوه وقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا ونحوهما فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب عليه اى على الصبى وهذا

مبحث القضاء والقدر

وفى كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منفصلة منزلة فى الاعيان بعد حصول الشرايط كما قال عز وجل وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما فى العلم والقدر ما فى الارادة وقد يقال ان الله اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فههنا شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر تلويح

قوله فقبل الولادة يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولى له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء ...

فهم

فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التى تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التى تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اى لا يجب فلا يتحمل العقل اى لا يتحمل الصبى الدية وان كان عاقلا وفى هذا الكلام ابهام لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اى لا يجب على الصبى العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر فى باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت فى حق الصبى لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبى سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اجتزاء اى اكتفاء بالاهلية القاصرة كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب على الاصل المذكور وهو ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا فقلنا لوجوب اداء الصلوة على الحايض والحيض ينافيها لظهور ذلك فى حق القضاء وفى قضائها فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس فى القضاء حرج والاداء محتمل اى يحتمل ان يكون اداء الصوم ولجبا لان الحدث لا ينافى الصوم وعدم جوازه منها اى عدم جواز الصوم من الحايض خلاف القياس

قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الزوج تلويح

قوله فالعبادات لا يجب عليه اى على الصبى فان قيل من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدنى ولا مالى لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان تلويح

قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج يعنى المحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شىء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة فى العشر والعقوبة فى الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود تلويح

قوله والكاملة اى القدرة الكاملة يكون بالعقل الكامل اى المقرون بالقدرة البدنية وذلك لان
المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت
كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي العاقل
او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة تلويح

فينتقل الى الخلف اى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء
والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء
الممتد في الصلوة دون الصوم لانه اى الاغماء يندر مستوعبا
بشهر رمضان واما الثانية اى اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل
يثبت بقدرة كذلك اى اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدرة قاصرة
واهلية الاداء الكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير
المعتوه فما يثبت بالقاصرة اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان
وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة اذا
بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا واما الضرب للتاديب
جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة
والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبي
اهل للتاديب ولانه عطف على قوله عم اهل للثواب ولان
الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر اى بحجر الشرع وهو بط
فيما هو حسن نفع محض ولا ضرر الا في لزوم اداية وهو عنه
موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الاخر
جواب عن سؤال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي
لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه
الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما
ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الاخر لا الى اسلامه وايضا
هما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له
وهو سعادة الدارين الاترى انهما يثبتان تبعا ولم يعد ضررا

قوله فما يثبت بالقدرة ان قسام لانها اما حقوق
الله او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما
قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع
محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها
مذكورة في المتن تلويح

يثبت بقدرة كاملة والقدرة تثبت
بالعقل القاصرة وهو عقل الصبي و
المعتوه والكاملة صح

قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض بعضه ان الايمان وفروعه
حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه تلويح

قوله الا يرى انهما اى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية
يثبتان فيما اذا اثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد اضررا يمنع
صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية
للايمان تلويح

قوله واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هي عليه
والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الاخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مالم يرد به
شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد حتى تبين منه زوجته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر
محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر تلويح

حتى لو كان ضررا لا يلزمه تبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم
الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل
لا يعد علما فيصح ردته فيلزمه احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقاديات
والاعتقاديات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور
الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام
الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام
والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت
ولو كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي
على انهما يلزمه تبعا ايضا اى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر
يلزمه الصبي تبعا للابوين ولو كانت لا يلزم تصرفا لهما الضار
قصدا واما لحقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة
ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان اجر المحجور اى الصبي المحجور
او العبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي القياس
لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان
لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض
وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد يشترط السلامة
ان تلف فيه يضمن اى ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل
يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر
واذا قاتلا يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد
المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اى لا يبلغ سهم الغنيمة
ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم ياذن الولي

وانما لم تقبل لانه وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة
وهو ليس من اهلها كالمراة وانما لم تقتل بعد البلوغ لان
اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبي صار شبهة
في اسقاط القتل تلويح

قوله بلا عهدة اى لا يلزم الصبي والعبد تصرفاتهما بطريق الوكالة
عهدة لان ما فيه من احتمال الضرر لا يتملكه الصبي الا ان ياذن
الولي فيندفع قصور رايه بانضمام راي الولي فيلزمه العهدة
تلويح

في الصحة اعتبارا للآدمية وتوسل الى ادراك المضار والمنافع
واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما
كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة
والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرة اي لا يصح
مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض
للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء
لان القاضي اقدر على استيفائه فان عليه صيانة الحقوق والعين
لا يؤمن هلاكها جملة حالية اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي
والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة
المستقرض ويأمن هلاكها وما يتردد بينهما اي بين النفع
والضرر كالبيع والشرى ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشترى
في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر
يصح بشرط رأي الولي لان الصبي اهل الحكم اذا باشر وليه فكذا
اذا باشر بنفسه برأي الولي ويحصل بهذا بمباشرة الصبي برأي الولي
ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته
وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اي تصرف الصبي برأي
الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند ابي حنيفة بطريق
ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ حتى
يصح بغبن فاحش من الاجانب وهو لا يملكه الولي فاما من الولي
اي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا
انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه اي الصبي في الملك اصيل وفي

قوله ولا مباشرة لان ولاية الولي نظرية وليس من النظرية اثبات الولاية
فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات اصل
الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى
الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده تلويح

قوله وما كان يتردد بينهما اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل
الربح والخسران وكذا الشرى والاجارة والنكاح والمضاربة يحتمل
احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع
الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزم انه لا يخرج
الضرر بحال قط وقد ذكر انه احتمال الضرر يندفع بانضمام
رأي الولي تلويح

قوله فانه اي الصبي اهل الحكم اي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر
اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع
الولي ماله ويملك العين اذا اشترى ماله ويملك الاجرة
اذا اجر عينا له تلويح

الرأي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل
العقل دون وصفه لانه ليس له كمال العقل فثبت شبهة النيابة
اي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كأن الولي يبيع
من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت اي شبهة النيابة في موضع
التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها
اي في غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما
متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة بطريق انه اي تصرف
الصبي يصير برأيه اي برأي الولي كمباشرته اي الولي فلا يصح
بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب واما
وصيته اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث
قال عم لانه تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس اي يمدون اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد
اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الاخرة
مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته
فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال
الارث حتى شرع في حق الصبي فرع على ان الارث شرع نفعا
للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها
شرعت في حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان
الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا يصح
من البالغ فاجاب بانها شرع من البالغ وان كان ضررا كما
كالطلاق

فصل

الامور المعترضة على الاهلية سماوية

قوله الا انها وفي ضعف ويمكن التطبيق جواب المص على التوريث بانه نفع باراده ان ضرره اكثر لان نقل الملك الى الاقارب
افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر
المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال الاهلية
وفي كونه ضررا محضا نظر تلويح

والنفع الذي يتضمنه انما وقع باتفاق الحال وهو حالة الموت
فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق
امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء
شوهاء ضد الحسناء تلويح

الحدوث بعد العدم لم يبع فمن الصغير لا على سبيل التعقيب تلويح

ومكتسبة أما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث
يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في
القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم
الانبياء عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم
استحسنوا اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية
الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم
عند ابي حنيفة رح هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم
يمتد الجنون ان اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط
مطلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما
اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل
واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده
ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد
رح بصلوة فيصير الصلوات ستا وفي الصوم بان يستغرق شهر
رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رح وعند
ابي يوسف رح اكثره كاف اي الجنون في الحول كاف لسقوط الزكوة
واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل
وذلك لا يكون حجرا وانما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم
صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق
الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه
نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق
الحجر ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح واذا اسلمت امرأته

عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا للابوين واما المعاملات
فانه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي في اول
فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها غرما
وعوضا يجب ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب
الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد عباراته ومنها الصغر انما
جعل الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان
في مبدا الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان
لان ماهية الانسان لا يقتضي الصغر فنعني بالعوارض على
الاهلية هذا المعنى اي حالة لا تكون لازمة للانسان فيكون
منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء
التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلقه على صفة
تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان تكون
في مبدا الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى
والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض
فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب
من اهلية الاداء لكن الصبي عذر بعيد ذلك فيسقط عنه ما يحتمل
السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان
حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة
لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل
تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان
بالقتل ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان

قوله وحكمه اي حكم العتة حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه ولو كل في بيع مال الغير والشرى له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده تلويح

الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد
جزاء وانما قال لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان
القاتل يعجل باخذ الميراث فيجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل
الجزاء بالشر فلم يحرم ولا يشكل هذا بالحرمان بالكفر والرق لان الحرمان
بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق
ومنها العته وهو الاختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام
العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا
الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام كالابوين
عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما اي الجنون والعته
غير مقدرين والصبي مقدر ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب
لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق
صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا الا في حق العباد وهو اما ان
يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها
مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم
او بمجرد انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس بعذر
بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود
ومنها النوم وهو انه لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية
اوجب تأخير الخطاب لا الوجوب اي نفس الوجوب لاحتمال الاداء
بعده بلا حرج لعدم امتداده وقال عم من نام عن صلوة الحديث
وابطل عباداته اي ابطل النوم عبادات النائم وهو عطف على
قولنا وجب تأخير الخطاب لعدم الاهلية والاختيار فاذا قرأ

قوله الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوج وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع الصغير وغيره تلويح

قوله وهو انه الخ واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظه عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة تلويح

في صلوته

قوله فاذا قرأ في صلوته لا تصح هذا مختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة يبطل الوضوء والصلوة جميعا تلويح

في صلوته نائما لا تصح القراءة واذا تكلم لا يفسد صلوته واذا
قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها الاغماء وهو
تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض
يعرض للدماغ والقلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم
عنه النبي عم وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة هي
طبيعية يتعطل معها القوى المدركة بسبب ترقي البخارات
الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه
شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه
الامور كان الاغماء فوق النوم الا يرى ان التنبيه والانتباه
من النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء فغير ممكن فيبطل
العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما
او راكعا او ساجدا او متكيا او مستندا بخلاف النوم وانما
جعلنا كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة
سبب النوم فمنافاة الاغماء تماسك اليقظة اشد من منافاة
النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة
وقوع النوم وقلة الاغماء توجب ذلك دفعا للحرج ولما كان
نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط
شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه
حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي
الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها
الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله

محركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة كما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لتنبسط الى المطلوب وتنقبض عن المنافي تلويح

ولان تعطيل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطو الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلهذا ينتبه بنفسه او باذى تنبيه تلويح

وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق اي ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك تلويح

قوله وهو لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض في الاثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض ثم كذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة تلويح

تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتمليك فح
يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول النسب
ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهاداته وفي جميع احكامه
وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه
تجزي الرق فكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا
اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق
فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة رحمه متجزي
لان الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه لم يلزم
من ازالة كلمة زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد
شطر العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله
تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زوال الذي زوال حق الله تعالى
يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى
الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك الكتابة
وفيه المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية منفعة و
التسري ولا يصح منهما الحج اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا وجب
الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان
منافع بدنهما ملك للمولى الا ما استثني من الصلوة والصوم ويصح
لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج ولا
يبطل مالكيته غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود
والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء كان اقر بها المأذون
لان الحيوة والدم حقه لا احتياج لهما في البقاء
او المحجور لانه ليس فيها الا القطع وبالقائمة من المأذون وامام
المحجور فيصح عند ابي حنيفة رحمه مطلقا اي في القطع ورد المال
وعند محمد رحمه لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف رحمه يصح في حق

فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه يطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر تلويح

قوله ولا يبطل الرق مالكية النكاح والحيوة والدم لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة تلويح

القطع

قوله وبنافي كمال يعني ان الرق مبني على العجز والمذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلانه استيلاء لحاجة السكنى والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة تلويح

القطع دون المال وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة
والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت
واما الولاية فلانها تنفيذ القول على الغير والولي له عناية الكرامة
اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا تهمة في ثبوته
كدين الاستهلاك اي اذا استهلك مال الانسان والتجارة لا فيما
في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن ودخل بل يؤخر
الى عتقه وينتصف الحل بتنصيف المحل في حق الرجال اي يحل
للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما
اي في فصل الترجيح اي يحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا
يحل اذا كانت مؤخرة عنها او مقارنة وينتصف الحد والعدة
والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبل اي التنصيف
فيتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية
فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية
والمعتبر عند الشافعي في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت
ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد
اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان
انتقص مالكيته في هذا العدد الناقص يلزم النقصان
من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق
ثابتا له والملك الاخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية
لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته
فانتقص ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة
وهو عشرة دراهم واما المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال
دون الاخر فينتصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال

ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فح يتعلق الدين بها فيستوفي من الرقبة و الكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب تلويح

حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان
وقد روى انه عليه السلام قال للحرة يومان وللامة
يوم صح

الزوجة حرة او امة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء
ولانه المالك للطلاق كالمالك للنكاح فيعتبر حاله تلويح

قوله ولما كان احد الملكين يريد انه يتفرع على منافاة الرق كمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند ان فيجب القيمة بالغة ما بلغت تلويح

وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت
للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون
قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي عن ديته لا نصفها اي اذا بلغ قيمة
العبد المقتول خطاء عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته
عشرة دراهم والمراة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك
النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا
التقرير في خاطري اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا يختص
بالدية وايضا يوجب الاكمال فيما هو من باب الازدواج اي لو كان
العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص
هذا الحكم بالدية بل يكون مطلقا في جميع الصور ولا يكون الرق
منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف
هذا وايضا لما ذكر احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج
ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس
كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان دية عن دية الحر ليست ما
ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت
وانما انتقص ديته لان المعتبر فيه اي في العبد المالية فلا تنصف
لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فتنقص وهو اهل التصرف
في المال حتى ان المأذون يتصرف لنفسه باهليته عندنا
وعند الشافعي رحمه الله لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف يظهر
فيما اذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه سائر الانواع
وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما

لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل للتكلم
والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد
على انها اي اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد
لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهي الحكم
الاصلي في التصرفات اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات
فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه
ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشرى
ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما ثبت ليكون وسيلة
الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فينقطع
طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقابل ونحوهما
فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد واما ملك الرقبة فانما
يثبت ضرورة اكمال ملك اليد فبطل ما قال انما لم يكن اهلا للملك
لم يكن اهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا يكون خالية
عن المقصود الاصلي لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد
حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري
اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة
ان يثبت شيء آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود
بالذات يوجب عدم الاهلية لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما
هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة
اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك المقصود لذاته كملك اليد
في مسئلتنا فاليد يثبت له والملك للمولى خلافة عنه اي يكون

المولى قايمًا مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر وهو
كالوكيل في الملك اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اي
اذا اشترى شيئًا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في شراء
الوكيل وفي بقاء الاذن في مسايل مرض المولى وعامة مسايل المأذون
اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين
وهما مرض المولى وعامة مسايل المأذون اما مرض المولى
فصورته ان المأذون ان تصرف في حال مرض المولى وحابى
محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلًا واذا لم
يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع
المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل وان كان هذا التصرف
في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى
ليس كالوكيل واما عامة مسايل المأذون فكما اذا اذن العبد
المأذون عبدًا اشترى من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون
الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل
الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول
لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات عندنا وانما قال في بقاء الاذن
لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل
لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن
في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر فيها اي
العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم بناء على الاسلام
ودار ه فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانًا في الجهاد

وانما قوله في بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المص ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسايل مرض المولى وعامة مسايل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل تمت

موت ه

وانما قال مرض المولى لانه في حال الصحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح المحابات الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسايل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالشراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل تمت

وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا يثبت ...

مسايل المأذون

قوله وهو معصوم الدم يعني انه محرم التعرض له بالاتلاف حقًا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة يوجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة يوجب مع الاثم الضمان من القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد والحر في الاحراز فيساويان في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصًا لان مبنى القصاص على العصمتين والمالية لا يخل بهما تمت

على ما قلنا في الحج ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى فلا يستحق
السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور
لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون فليس من باب
الولاية لانه يصح اولًا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى
كما في شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان يثبت اولًا في حقه
ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا وينافي
ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه
جزاء اي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس
بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم
فلا يجب الدية في جناية العبد خطاء لان الدية صلة في حق الجاني
كانه يهب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فيكون المتلف غير
المال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر
يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء الا ان يختار المولى
الفداء فيصير عايدًا الى الاصل فان الارش اصل في الباب
حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة اي الارش
اصل في باب الجنايات خطاء لكن العبد ليس اهلًا لان يجب
عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن
تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى
الارش فداء عن العبد لئلا يفوته العبد صار وجوب الفداء
عايدًا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار
الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة رحمه وعندهما يكون كالحوالة

قوله وينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره تلويح

واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانًا على المولى تلويح

قوله الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس ويجب عليه الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطأ لانه الثابت بالنص وانما يصار الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى تلويح

لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليه كما في العمد وقد عدل عنه ذلك في الخطأ ففيه لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلًا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا سلم الحق للمحتال عاد الى الاصل تلويح

[illegible]

قوله ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لتنافيهما صورة وحكماً وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن تلويح

قوله اهلية اى اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل تلويح

حتى يعود حق ولى الجناية فى الدفع ومنها الحيض والنفاس
وهما لا يعدمان اهليته الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة
والصوم على ما مر ومنها المرض وهو ينافى الاهلية لكنه لما كان
فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر الكنة ولما كان سبب
الموت وهو علة الخلافة فكان سبب تعلق حق الوارث والغريم
فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الضمير وهو يرجع الى الموت والضمير
فى كان وفى فيوجب وفى اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت
علة لان يقوم الغير مقامه مستنداً الى اوله اى اول المرض وهو حال
عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه
مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر مستنداً
الى اول المرض فى قدر ما يصان به حقهما فقط اى حق الغريم
والوارث وقوله فى قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل ففى مقدار
مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح
لبقاء نسله فى كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق
حقهما بمهر المثل لم يكن فى الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما
اذ لا حق لهما فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح فى الحال ثم ينقض
ان احتيج اليه وما لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق
بالموت اى لا يقبل النقض فان كان على الميت دين مستغرق
ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن
دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين فيجب
السعاية فى الثلثين لانه حق الوارث والقياس فى الوصية البطلان

قوله مستنداً الى اوله ای حال كون الحجر مستنداً الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وتزايد الالام تلويح

قوله ان الفسخ كالاعتاق فانه يقع فى حق الغريم بان يعتق المريض عبداً له ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبداً له قيمته على ثلث ماله تلويح

قوله نظراً له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثانى لتقييده بالقليل وهذا ما قال فى الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظراً له بقدر الثلث استحساناً على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظراً له علة للتجويز وقوله استحساناً استثناء منه الموصى لنفسه على الورثة وبالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة ان تهمة ايثار الاجنبى على الاقارب باعتبار ضغينة له اصل فى باب الايصاء علة لتقييد الاختصاص بالقليل تلويح ان حقده

لكن الشرع جوزها نظراً له اى للمريض ليتدارك تقصيرات
ايام حيوته فى القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبى على الوارث
اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه اعلم ان الله
تعالى فرض اولا الوصية للوارث لقوله تعالى كتب عليكم اذا
حضر احدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول
بطلت اى الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عيناً من
التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا
بمعناه ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة
بان اوصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال
الربوية بردى منها وتقومت الجودة عطف على قوله بطلت
فى حقه اى فى حق الوارث كما فى الصغار اى باع المولى مال الصبى
من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة
ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى فى حقهم
اى فى حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ
التركة ويعطى باقى الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض
الغرماء شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة
او الغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط فى حق غيرهم حتى يصح
بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض
هذا تفريع على قوله ومعنى فقط فى حق غيرهم فان حق الغرماء
والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم

بالكبير

قوله بمعناه لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابى حنيفة وعندهما يجوز لعدم الاخلال بتعلق المالية وما بيعه من الاجنبى فيجوز اتفاقاً اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبى فيما لا يخل بالثلثين تلويح

قوله ثم انهما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على تجويز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وهم الجواز مختص بالورثة تلويح

قوله ومنها الموت هو من العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا ومعنى الخلق في الاية التقدير
منوح

والعبد وغيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بالتبعية لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا بالحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهي مالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي العين هي المقصود وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اي الذمة مال او كفيل ولا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما اي الكفالة لا يجوز الا ان يبقى له مال او كفيل ويلزمه الدين مضافا الى سبب صح في حيوته كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح من الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب منها حقوقه

(بين السطور: الاحكام في حق الموت اما دنيوية — كسقوط نفقة الاقارب)

(في الحاشية: او جودية)

قوله وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ويؤيده ما روي ان النبي عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة هما علي يا رسول الله فصلى عليه
منوح

قوله حتى يترتب منها اي من التركة حقوق الميت من تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث ما بقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين
منوح

ولهذا

قوله لحاجته الى حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما قصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالكية حاصلة في عود المكاتب الى الرق منوح

لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه

قوله واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليه الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية لضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم
منوح

ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتابعة هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد اي تابعة في الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو انه لما ذكرنا ان من ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته فكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى القيام دليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت فلا حاجة الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لا قصدا ويثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبت بسببها وهو مرض الموت يحجر المريض عن ابطالها فكذا اذا ثبت اي الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اي بالموت وانما ثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون سببا اي التعليق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت كائن بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم

(بين السطور: او لان يبقى ما ينقضي به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه)

يحتاج الى من يخلفه في امواله ففوض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة انتفاع اقاربه باموالة بمنزلة انتفاعه بها
منوح

قوله دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحوال المالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها تلويح

جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر
ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان
تقومها انما يسقط لانه لما استفرشها صار التمتع فيها اصلا
والمال تبعا على ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج
اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية تبقى دون
المملوكية قلنا المراة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس
فان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها
واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص عقوبة وجبت لدرك
الثار عند انقطاع الحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل (اي الانتقام)
الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح
عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب قد انعقد في حق الميت
حتى صح عفوه ايضا ولهذا اي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء
للورثة قال ابو حنيفة رحمه القصاص غير موروث حتى لا ينتصب
بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اي القصاص
مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه
واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه **اما العوارض** المكتسبة
فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما
جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد وضوح الدليل
وديانة الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبديل كعبادة
الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف
القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منه واما في حكم

عكس

الى القصاص

قوله واما ما لا يصلح لحاجته اي حاجة الميت فالقصاص فانه شرع لدرك الثار فان الجناية وقعت حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقاما من الميت ... اللازم المقصود تلويح

حتى لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب يحلف انه ليعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر تلويح

ومعنى الجهل منهم عدم التصديق المفترض بالاذعان والقبول تلويح

يحتمله

واقسام الجهل بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بذاته ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكار باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل تلويح

يحتمله فديانته دافعة للتعرض فقط عند الشافعي رح اي ديانتهم
دافعة للتعرض لهم لقوله عم اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي
بشرب الخمر وعند ابي حنيفة رحمه هي دافعة له اي للتعرض و
ولدليل الشرع في حكم الدنيا استدراجا ومكرا او زيادة لاثمهم
وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا
اعلم ان الاستدراج تقرب الله تعالى الى العقوبة بالتدريج
فيكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فهو
تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما بينا في فصل خطاب الكفار
بالشرائع لان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس
فصورته التخفيف والاهمال توقعهم في زيادة ارتكاب
المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله
عم امهلناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال تعالى سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال الله تعالى
انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين وقال الله تعالى
نوله ما تولى ونصله الآيه فيثبت عنده اي عند ابي حنيفة
رحمه تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها وصحة
نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه اي في نكاح المحارم ثم اسلم
يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط الاحصان القذف
فعند ابي حنيفة رحمه ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا
فيحد قاذفه ويجب به النفقة اي بنكاح المحارم ولا يفسخ
اي نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين الا ان يترافعا ثم

ديانته

ثم المهملة في الاستدراج

ومنهم من الكفار يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية تلويح

قوله ونحوها اي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير تلويح

واما الشافعي فانه جعل الديانة دافعة للمؤمن لا غير حتى لا يحد الذمي بشرب الخمر فاما سائر الاحكام فلا يثبت والجواب عنه ان تقوم الاموال واحصان النفوس من باب العصمة وتفسير العصمة الحفظ فيكون في تحقيق العصمة بديانتهم حفظ عن التعرض ايضا وقد بينا ما يبطل به مذهبه وتبين ان ما قلنا من باب الدفع ايضا ولا يلزم عليه استحلالهم الربوا لان ذلك ليس بديانتهم بل هو فسق في ديانتهم بزدوى

اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض تقريره ان ديانتهم يصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اى الاحكام التي يصلح ديانتهم دافعة لها لا ثبتنا ولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فان يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى واكلهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر بنا لي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرايع لان حله كان في شريعة آدم عم للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عم فاعتقاد المجوس ذلك واعتقاد اهل الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فان كتابهم ذلك بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكور في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم

قوله ان ديانة الكافر ليست ما يكون مختصا به حتى لا يكون للاسلام صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق نوح

قوله بل المراد الخ وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دفعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقدات التي يعتمد على شرع في الجملة نوح

بعلم

بعلم في كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ليست بحجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس عدم وقوع وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فان الحكمان مختلفان في الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو اى التقوم شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان اى احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما اى اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم يفعل كذلك واما النفقة فانما يجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانها انما تجب دائما بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحها كالوارث الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقريره ان ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالوارث الآخر اى البنت التي ليست زوجته فيكون متعدية هنا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رحمه واما على قولهما فكذلك ايضا اى ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا

قوله ولا كذلك الخ فان قيل ينبغي ان يؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة حيث ان ديانته لا تصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة نوح

بل لان النفقة لحقه من غير التزام منه فيكون تعديا بخلاف نفقة الزوج بالنفقة فانه بالتزامه نوح

الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان
ضروريا اذ فى شريعة ادم عم لم يحتمل نكاح الاخت من بطن واحد
اى نكاح المحارم كان فى شريعة ادم عم حكما ضروريا ان لولا جوازه
فى ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت
من بطن واحد لم يكن جايزا فى شريعة آدم عم وكانت السنة الالهية
ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى
ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوامين حراما فلا شك
ان التوامين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولد
من بطنين مخلوقان من ماء بين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن
واحد اقرب من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تقتضى
بالبعدى لم تحل بالقربى فعلم ان الاصل فى نكاح المحارم الحرمة
وقد ثبت الحل بالضرورة فلما اندفعت الضرورة بكثرة
النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل
الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم ان بعد قصر دليل الشرع
عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة فى نكاح المحارم بخلاف
الخمر ان بعد دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل
ولو ثبت هذا النكاح فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان
ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطى ثم اسلم وايضا حد القذف
يندرئ بالشبهة اى سلمنا ان هذا النكاح صحيح فى حقهم
لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فى حقهم فيندرئ حد القذف
بها قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الى آخره

وكل

وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب
الحد على قاذف من نكح المحارم ووطى ثم اسلم فلهذا المعنى قال
وايضا ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم من
الدليلين المذكورين ونعنى بالحكم عدم وجوب حد القذف
اما على الدليل الاول فظاهر وهو ان نكاح المحارم ليس حكما
اصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا يجب
النفقة واما على الثانى وهو حد القذف مندرئ بالشبهة
فان النكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتداة فلا يجب به كالميراث
ان لو وجبت تصير الديانة متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة
لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر
بتسليم صحة النكاح المحارم وكونها حكما اصليا فى حقهم والجواب
اى جواب ابى حنيفة رحمه فى النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب
النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية
بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان
حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالهلاك فايجاب النفقة
دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة
ليس لدفع الهلاك بل الدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب
بقوله وغناها لا يدفع الحاجة الدايمة بدوام الحبس واما
جهل كما ذكرنا اى لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله وهو الجهل
لا يصلح عذرا الكنه دونه اى دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى
فى صفات الله تعالى واحكام الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح

قوله كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات على الذات وكونه تعالى مرئيا فى الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبايح ولجواز الشفاعة لاهل الكباير وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق فى النار تمح

وفى عبارة فخر الاسلام انه متاول بالقرآن اى متمسك به صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه السلام تمح

قوله وغناها وهو لا يغنى الهلاك فى نفسه ان قدر وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحيوة الى القيمة تمح

وانما لم يكن هذا الجهل عذرا الكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى ماول للقرآن اى يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا انه ينبذه وراء ظهره مثل الكافر تمح

لايحل م

المفهوم

قوله والجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتأويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام
لتعذره حتى وحقيقته بتأويل الفاسد ولا يؤاخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يستر ذمته ما كان فريته لانه

لكنه لما كان ما أولا للقران كان دون الاول ولما كان مسلما التزمنا
مناظرته والزامه فلا نترك على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع
وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له
منعة فيسقط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث
بقتله لان الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث
موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا عن الارث وكذا ان قتل عادلا
اي لا يحرم الباغي عن الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولايتنا
منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة بسبب
العصمة وجد فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف كما في
غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده
واما اذا اتلف فلا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول
بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض وكجهل
من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان في مخالفة
لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق
والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة
قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والسنة المشهورة
كالتحليل بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب رضي الله عنه
فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة
فانه ان وجد فيه لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء
خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطاء وهذا عند الشافعي رحمه الله
واما عند مالك رحمه الله يقضي بالقود ان كان الدعوى في العمد وهو

وقيل انما يجب محاربتهم اذا تجمعوا وعزموا على القتال لانها انما
يجب بطريق الدفع منه

فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب
قلنا لو ملك لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح
استنادا لا ابتداء منه

وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا
منه

احد قول الشافعي رحمه الله وفيه خلاف قوله عم البينة على المدعي
واليمين على من انكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير او
الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه
حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه متعلق باول البحث وهو
ان الجهل ليس بعذر حتى ان القاضي في هذه المسائل لا ينفذ
قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع
واما جهل يصلح شبهة عطف على كل نوع من المذكورين في الجهل
كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب
او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى
الظهر بلا وضوء ثم العصر به زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه
صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر
ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله بفرضية
الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يصير
جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر
عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع
وعند الشافعي رحمه الله لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب
عنده هذا اذا كان زعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز
اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب
كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن
ان الظهر جائز اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء
زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء

قوله كمن صلى الظهر الخ ومسئلتين اوليهما مثال للجهل في موضع
الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال لان فيها
مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا منه

قوله ولم يقض الظهر بناء على عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما
بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم
بذلك لا يجب قضاؤه وهذا مخالف للاجماع منه

فان ثم صلى بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا
آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر
الرواية خلافا للحسن بن زياد رحمه فان عنده انما يجب رعاية الترتيب
على من يعلم وايضا فيه خلاف لزفر رحمه فانه يقول اذا كان عنده
ان الفرض الاول يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه الفرض
الثاني لم يصح العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما
صحة الظهر ولم يقض الظهر يصح العصر لانه زعم مخالف للاجماع
والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية واذا عفا احد
الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال
فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط
القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل
وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه
لان قوله عم افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة
لان هذه الكفارة مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة
السابقة ومن زنى بجارية امرأته او والده فظن انها تحل له لا يحد
لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ الحد
بهذه الشبهة لا في النسب والعدة اي لا يثبت النسب والعدة
بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة وكذا حربي اسلم
فدخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة اي لا يحد لان جهله
يكون شبهة لا ان زنى هو اي ان زنى حربي اسلم حيث يحد لان
جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان

الصلوة
قوله واذا عفا احد الوليين فاقتص الآخر بجهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لانه هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة منح

قوله لان هذه الكفارة يعني كفارة الصوم يندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل الظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فعليه الكفارة اتفاقا منح

واما جارية الاخ او الاخت فليس محلا للاشتباه لشبهة فعل ولا لشبهة محل فلا يسقط الحد منح

اوشرب

او شرب ذمي اسلم اي يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة في دار
الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر
فلا يصير شبهة في درء الحد واما جهل يصلح عذرا هذا هو النوع
الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا اذا نزل
خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كما في قصة اهل قباء فانهم
اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى
الكعبة فاستحسن رسول الله عم وكانوا يقولون كيف صلوتنا
الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وقصة تحريم الخمر لما
المذكور في غاية التنقيح سبب نزولها حين نزل التوجه الى الكعبة
نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف باخواننا الذين
ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر بعد التحريم
قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا
واما اذا انتشر الخطاب في دارنا فقد تم التبليغ فمن جهل هنا
يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء
موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او مأذون اي يكون عذرا
حتى ان تصرفا لا يصح عن الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم
بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة
يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون
بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة
بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اي جهل

قوله واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له حتى لا يجب بعد العلم بها قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بالشهرة في محله منح

فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم الآية منح

قوله والبكر اي لجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا منح

الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم
بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجانى
عذر حتى لو باع العبد الجانى قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء
وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع
بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما
للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها
فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها
وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت ان لها خيار العتق
فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التى
زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها
عذر فلا يكون سكوتها رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت
بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها لان
جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر لان الدليل مشهور
فى حقها لان طلب العلم واجب عليها فدليل الشرع
يجب ان يكون مشهورا فى حقها فبالجهل لا تعذر وفى حق
الامة مخفى لان خدمة المولى تشغلها عن العلم فالدليل مخفى
فى حقها فتعذر بالجهل ولان البكر يريد الزام الفسخ والامة
دفع زيادة الملك هذا فرق اخر بين البكر والامة فان
الامة لا تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر يريد
الزام الفسخ على الزوج والمعتقة يريد بالفسخ دفع زيادة
الملك فان طلاق الامة اثنان وطلاق الحرة ثلثة والجهل

عدم

عدم اصلى يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من
الاول لان البكر قبل البلوغ لم يكلف بالشرايع لا سيما فى المسائل
التى لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء ثم
لا هنا على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار
العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر
المضطر والسكر للدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من
الحنطة والشعير والعسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع
التصرفات حتى الطلاق والاعتاق واما بطريق محظور
كالسكر من شراب محرم او مثلث لانه انما يحل اى المثلث
بشرط ان لا يسكر كالسكر بالمحرم فيحد به اى بالسكر بالمثلث
وهو اى القسم الثانى من السكر وهو السكر من شراب محرم او
بالمثلث لا ينافى الخطاب كقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية
اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح كل عباراته وانما ينعدم به
القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه
وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربى وانا عبدك
فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا
اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر
لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص
والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما
يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام اى حد السكر والمراد

الحالة المميزة بين السكر والصحو وذلك ابو حنيفة رحمه ان لا يعرف
من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ
معناه الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما
وشرطه ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالته اي دلالة الهزل
اي شرط الهزل اي يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم
بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه اي كون الشرط وهو المواضعة
في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو
اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى
بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف
تنقسم فيهما اي في الاختيار والرضا وهي اما في الانشاءات
او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشاءات فاما ان يحتمل
النقض ولا يحتمله فيما كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في اصل
العقد اي يجري المواضعة قبل العقد بانه يتكلم بلفظ البيع
عند الناس ولا يريد البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالا بعد
التبليغ انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد
صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد
على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا اي للمتعاقدين
لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة
خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل
لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في الخيار المؤبد لكن
لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم هذا استدراك عن قوله

فيفسد

فيفسد العقد فان الملك يثبت بالقبض في البيع الفاسد
فان نقضه احدهما انتقض وان اجازه في الثلث جاز اي ان
اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة رحمه اي ينقلب جائزا
كما في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا ينعقد
الاجازة بالثلثة فكلما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد
لان اجازة احدهما لانه خيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف
على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلث وان اتفقا
على ان لم يحضرهما شيء لم يقع في خاطرهما وقت العقد
انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض
والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة رحمه عملا بالعقد وهو
اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل به اي بالعقد لا عندهما
اي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة هو
تحقق المواضعة ما امكن على ان المواضعة اسبق قلنا
الاخر ناسخ الاول وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة
لان احدهما لم يمض على المواضعة واعلم انه بقي بها التقسيم
العقلي قسمان لم يذكرا وهما ما اذا اعرض احدهما وقال
الاخر لم يحضر في شيء او بنى احدهما والاخر لم يخطر في شيء
فعلى ابي حنيفة رحمه يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى
اصلهما كالبناء واما ان يتواضعا على البيع بالفين على ان
الثمن الف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما
وابو حنيفة رحمه يعمل بظاهر العقد فيلزم الالفان عنده في الكل

قوله والفرق له ان البناء هنا وثمة يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة البتة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد تلويح

والفرق له بين البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة هٰهنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان عُتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بيّنا في المتن واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد انما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال انه لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد وكما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا ونحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة رحمه ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله

قوله والفرق لهما واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بانه ينعقد بالالف الموجود في الالفين تلويح

قوله اما انه لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال اما ان اي فاما انه يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول هٰهنا وما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر او لا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا تلويح

ثلث جدهن جد وهزلهن جد

لكن النكاح لا يفسد بالشرط

عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل اختار السبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون فيه المال تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى البناء فالف والفرق لابي حنيفة رحمه بين هذا وبين البيع يفسد بالشرط وعلى ان لم يحضرهما واختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رحمه المهر الف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فترجح براى فيرجح الثمن بالايجاب وفي رواية ابي يوسف عنه الفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما واختلفا ففي رواية محمد عنه عليه مهر المثل لان الاصل على رواية محمد عنه بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف عنه المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او في القدر

قوله وعلى البناء يعني انه وقعت المواضعة في جنس البدل بانه يذكر في العقد مائة دينار على انه يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة تلويح

قوله وكذا ان تواضعا على ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك
ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط تلويح

او الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف
وعدم الحضور واما عند ابي حنيفة رحمه فلترجيح الايجاب اي ترجيح
العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه
اذا شرط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال
واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة رحمه لا يقع الطلاق ولا يجب
المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين
وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا اعلم ان المال
في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما
بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط
القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم يجب المال
ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة
رحمه يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة فقبل طلب
المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب
الشفعة فقد سكت عن الطلب فبطل الشفعة وبعد التسليم
بطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة
على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة
باقيا وكذا الابراء اي يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء
بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء فيما يحتمل
الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق
والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل
بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما

قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا
عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق
وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة تلويح

فالهزل في الاعتقادات كفر
لانه استخفاف

قوله فيكون المهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه
من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد
بدليل قوله حكاية انما كنا نخوض ونلعب الاية وفي هذا جواب
عما يقال ان الارتداد انما كان بتبدل الاعتقاد والهزل
ينافيه لعدم الرضى بالحكم تلويح

قوله ومنها اي ومن العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير
فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لانه موجب العقل مع بقاء العقل لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسر المصنف بالخفة الباعثة
على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصا له
بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك تلويح

هزل به اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة
الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين
الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله منه قال
الله تعالى انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم
تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام
هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمله كلمة الرد والتراخي
ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها السفه وهو خفة
ترجيحا لجانب الايمان يعني ان الاصل في الايمان هو التصديق والاقرار دليل
تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل
وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه
واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل واما قال العمل وحد لان
التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف
حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه
المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا
يشابه المجنون لكن تعتريه خفة اما فرحا واما غضبا
فيبالغ مقتضيها في الامور من غير نظر وروية في عواقبها
ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اي مذمومة وهو
لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله
في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
ثم علق الايتاء بايناس رشد منكم لانفكاك سن الحداثة
عن مثله الايناس فيسقط المنع وهي خمس وعشرون سنة
لان اقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل

فما يحفظ من السفه والمعتوه

قوله لان التبذير اصله مشروع التبذير هو تفريق المال على وجه
الاسراف ومجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق
المال تلويح

قوله واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله
لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي
لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي تلويح

ثم علق ايتاء الاموال اليهم بايناس رشد وصلاح منهم
على وجه التكلم المفيد للتعقيل حيث قال فان آنستم
منهم رشدا اي عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل
وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم تلويح

فقام ابو حنيفة رح السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام فقال يدفع اليه بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد اولم يونس وهما تمسكا بظاهر الاية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد تلويح

نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا
وعشرين سنة واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر منع نفاذ
التصرفات القولية لان النظر واجب حقا له لدينه فان العفو عن
الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص
فيه حسن فغايته فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة
اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه وقياسا عطف على قوله
حقا له على منع المال وايضا صحة العبادة لاجل النفع فاذا
صادت ضررا يجب دفعها وايضا حقا للمسلمين والسفهاء
ان لم يحجروا اسرفوا فركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين
في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها
في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته
انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت
في الحسن غايته فعجز عن مكابدة شدايد هجرها وكان في الفقر والمتربة
بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك ما لا يجعله ذريعة
الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة
لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة
وشركاؤه دونه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق
فظن النخاس انه حاكم بخارا الملقب بصدد جهان فجلس على
نمرقة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار
واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله
ممتليا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء البايع

قوله دخل في سوق النخاسين لفظ في زائدة والمكابدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والنطراق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا طرقوا وذلك عادة الكبار والنمرقة وسادة صغيرة والعثنون شعرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية تلويح

لطيفة تامل حفظ

التلبيس التخليط واخفاء الامر على الامر

والنطراق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا طرقوا وذلك عادة الكبار تلويح

[illegible]

لحيته

والعثنون شعرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية

وما ذكر من النظر

وهو جواب عن الوجه الاول من وجوه الاربعة

فان قيل ففي هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية العبد في قيمته للبايع تلويح

ففي الاستيلاد كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشراء والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن والقيمة في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك تلويح

لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فنونه واخذ بنتف عثنونه
وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه ما يضر
جاره عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة رحمه لا يحجر لان
السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اي صادرا عن
علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر حقا له فذلك جائز لا واجب
كما ذكر في صاحب الكبيرة وانما يحسن اي حجر السفيه بطريق
النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية والعبارة والاهلية
نعمة اصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا
كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف ومحمد رح يلحق في
كل حكم الى من كان في الحاجة اليه نظره الصبي والمريض والمكره
المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه يثبت
نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له
وان مات حرة لان توفر النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد
فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في
هذا الحكم بالمريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته
يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا
تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو
اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان
الشراء فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا
الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الحكم بالقبض فاذا ملكه
بالقبض فالزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في

قوله وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج عن ذاته كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للتصرف لاجل الدين او يمتنع المديون عن الصرف تلويح

ذلك من الضرر عليه وهو في ذلك الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب
على المحجور شيء لا يسلم له ايضا شيء من سعايته فيكون السعاية
الواجبة على العبد للبايع وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف
فيه الذي بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه
اي بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضي عليه عند محمد
ثم يحجر القاضي عند ابي يوسف ثم اما بسبب الدين بان يخاف
ان يلجي امواله التلجية هي المواضعة المذكورة مفصلة في بيع
واقرار فيحجر القاضي على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء
وان لم يكن سفيها متصل بما قبله وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع
عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا ضرب من الحجر
ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا
من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة
بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه يضره الصوم
وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي هو القصر
رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رض فرضت الصلوة
ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة
تصدق على الركعتين الساقطتين ولتسميته الصدقة ولعدم
افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة والرخصة وانما يثبت
هذا الحكم اي القصر بالسفر ان اتصل بسبب الوجوب اي اذا
اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في
الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء

قوله هي المواضعة من فصل الهزل او في قيد الهزل او في جنب على ما سبق من باب الهزل تلويح

ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج تمامه يمتد المراد انه خروج عن عمرانات الوطن على قصد مسيرة ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام تلويح

يعني اختلفوا في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة

ركعتين

قوله واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء تلويح

لايجوز

قوله ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر اذا نوى صوم رمضان وشرع فيه ان لم يفسخ قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر تلويح

لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر
في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر
يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف
ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم اذا
سافر وافطر لا يجب الكفارة عليه واذا افطر ثم سافر لم
يسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان
الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض
في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه تبين لعروض المرض ان
الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر
فانه امر اختياري والمرض ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج
بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر عليه والسنة المشهورة
ما روي عن رسول الله عم واصحابه رض انهم ترخصوا رخص
المسافر لمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر
الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا قبلها
لكن ترك القياس بما روينا ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة
يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة
يشترط موضع الاقامة لان الاول منع اي نية الاقامة قبل
ثلثة ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلثة
ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب
الرخصة وقد مر اي في فصل النهي على ان المعصية منفصلة
عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت

البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام فليس معناه حكم المسافر وافتي في حقه تلويح

فانه قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان مبيحا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة تلويح

لما استدل اولا في علي عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما انها رخصة نعمة فلا تنال بالمعصية وبجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية تلويح

في المصر والرجل قد خرج غازيا ثم يستقبله غير فيقطع عليهم فصار
المنهي عنه هذا السفر حتى في غيره من كل وجه بخلاف السكر فانه عصيان
بعينه فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله
تعالى غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد
الرمق قد تمسك به الشافعي رح على عدم الرخصة لمن يسافر
سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله تعالى فمن اضطر
ونحن نقول لابد من تقدير قوله فاكل ثم يجعل غير باغ حالا من اكل
فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا
واقتضاء للشهوة بل ياكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد
جوعته ولا ينبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يتعدى اي
لا يرفعها الجوعة اخرى ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان
يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه
قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو
يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح
شبهة في العقوبة حتى لا ياثم القتل ولا يواخذ بحد وقصاص لانه
جزاء كامل فلا يجب على المعذور فليس بعذر في حقوق العباد
حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل فيصلح اي
الخطاء مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا او وجبت بالفعل كالدية
انما قال هذا لانها تجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما
ذكر في المتن لانه جزاء مال ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن
ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة

لو هو

لو هو جزاء قاصر الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به
الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي رح لعدم
الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو
وغفلة امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقيم البلوغ مقامه
لا مقام اليقظة والرضا فيما ينبني عليهما كالبيع اذ لا حرج
في دركهما تقريره ان الاصل ان لا تعتبر الاعمال الا ان تكون
صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة
يجب ان لا تعتبر ولا يواخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا
لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة
مركوزان في الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا توقف
عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو
وغفلة اقامة الدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة
انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب
عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر
عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل
بلا سهو وغفلة ولم انه ربما يسهو في وقت ما وهذا معنى
قوله دوام العمل بالعقل وانما لم تقم البلوغ مقام اليقظة
حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم يقم البلوغ مقام الرضا
في التصرفات المبنية على الرضا كالبيع ونحوه لانه لا حرج في
درك اليقظة والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما
فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها

وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة
منوطا بالاضطرار حال كونه المضطر غير باغ اي خارج عن الامام
ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غيره على الحكم
على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك فيما لم ترخص بالقياس او بدلالة
النص او بالاجماع على عدم الفصل
تلويح

قوله ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما
وذلك ان تمام قصد تمام الفعل بقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل
دون قصد المحل وهذا مراده فان الفعل يصيبه ربما قصده عند
مباشرة امر مقصود سواه
تلويح

قوله ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل
دون المحل كالدية في القتل الخطاء فانها صلة لانها لم تجب بمقابلة
المال وجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث
سنين تخفيفا على الخطاء
تلويح

لكن في قوله لا في مقام اليقظة ت ح لان المعترض يقول باقامة البلوغ
مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر
ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل
عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة
اليقظة
تلويح

اي في درك عدم القصد واهلية
استعمال العقل في النائم
تلويح

قوله كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضا لكونه محتملا
الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتني على القصد دون الرضى
فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك
بكذا او قبله المخاطب وصدقه فان البيع انعقد على لسانه خطاء
فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه
باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا
غير نافذ لعدم الرضى حقيقة
تلويح

الاكراه ثلثة انواع نوع يعدم الرضا ويفسد الاختيار وهو الملجئ ونوع يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجئ ونوع آخر لا يعدم الرضا وهو ان يهتم بحبس ابيه او ولده وما يجري مجرى ذلك والاكراه بجملته لا ينافي الاهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب الا ترى انه متردد بين فرض وحظر واباحة ورخصة وذلك آية الخطاب بزدوي

يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة ، اما الامور
الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضا دفعا لشبهة الشافعي رحمه الله
فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم
واقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم عطف على قوله
ويقع طلاقه قوله واذا اجرى البيع على لسانه اي لسان الخاطئ
خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي من غيره فا
لاكراه هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو اما
ملجئ بان يكون لفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضا مفسد
للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا
معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه بنوعيهما لا ينافي الاهلية
ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب
الخمر بالقتل ومباح كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان
او مرخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره
على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار
اي ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون واصل الشافعي
رحمه الله في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعيا يقطع الحكم
عن فعل الفاعل لعدم اختياره . الاكراه عند الشافعي رحمه الله اما ان
يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان
يكون عذرا واما ان لا يكون واعلم اني اقمت لفظ الفاعل مقام
المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه
الفتح بالكسر والعصمة دفع الضرر بدون رضاه اي رضاء

قوله ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل الفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل او وفق له ويحتمل انه يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والحبس او نحو ذلك مما اكره به توضيح

قوله واصل الشافعي اي القاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه هو ان الاكراه اما انه يخرج الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا وهو الاكراه بحق توضيح

الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل نسب والا بطل
بطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان
الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال اي اذا اكره
على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل
(وان لم يكن عذرا شرعيا بان لا يلجئه)
الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا لا يقطع اي الحكم عن فعل
الفاعل فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وانما
يقتص الحامل بالتسبيب جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع
نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب
ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما
عند الشافعي رحمه الله فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبيب
وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اي الحكم عن فعل الفاعل
فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون
وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه متعلق بما ذكر وهو اسلام
(بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة)
الحربي وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب
الشافعي رحمه الله ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء
لا اسلام الذمي اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام
ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه
بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه الملجئ انما
افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح
وهو اختيار الحامل تصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا
اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان

الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين توضيح

الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التطليق بعد مضي المدة كامراة العنين بعد الحول فان امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق توضيح

قوله والاكراه بالقتل والحبس عند الشافعي سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محيي السنة الاكراه ان تخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف به فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك توضيح

الفاعل آلة للحامل فإن احتمل ذلك اى كونه آلة له ينسب الى الحامل بصيغة
والا اى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى منسوبا الى
الفاعل فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل
لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت اى الاقوال
مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق
تنفذ لانها اى الاقوال التى لا ينفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافى
الاختيار والرضا بالحكم ومع خيار الشرط عطف على قوله
مع الهزل وهو ينافى الاختيار اصلا اى ينافى اختيار الحكم
اصلا واما اختيار السبب فحاصل فى الخيار فلان تنفذ بالاكراه
اى الاقوال التى لا ينفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى وجه
الاولوية ان فى الهزل اختيار المباشرة والرضا بها ثابتان
لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان بالاكراه فالرضا بالسبب
والحكم منتف فيه واما اختيار السبب فحاصل فى الاكراه
[illegible]
مع الفساد فان الطلاق والعتاق واقعين فى الهزل من غير
اختيار والرضا به فوقوعهما فى الاكراه مع فساد الاختيار اولى
هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضا به
حاصل فى الهزل بدون الفساد واما فى الاكراه فلا رضا بالسبب
اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع
فى الهزل الوقوع فى الاكراه واذا اتصل بقبول المال اى اذا اتصل
الاكراه بقبول المال فى الطلاق يقع الطلاق بلا مال لان الاكراه اى
الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد

فلم يتوقف الطلاق عليه اى على المال كما فى خلع الصغيرة فانه
لوجود العيوب
يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل اما عند ابى حنيفة رحمه الله
فلان الرضا بالسبب ثابت فيه اى فى الهزل دون الحكم
فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال فى
الخلع بطريق الهزل كما فى خيار الشرط من جانبها اى اذا خالعها
بشرط الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال
وانما قال فى جانبها لان شرط الخيار فى جانب الزوج لا يصح
فى الخلع لما عرف ان الخلع يمين فى حقه معاوضة فى حقها
واما عندهما فالهزل لا يؤثر فى بدل الخلع فيجب وان كانت
مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة يفسد
والملجئ وغيره هنا سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير
كلها لقيام الدليل على عدم المخبرية والافعال منها ما لا
يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب
والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله
آلة تبديل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان فى تبديل
المحل مخالفة للحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم
على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل
آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم
يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة
يصير التسليم للغصب ويتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع
ح يصير غصبا والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك اى لا يحتمل

قوله فلانه ينفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعنى ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط فى منع نفاذ التصرفات لان كان النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا منح

الحكم

قوله واذا اتصل الاكراه بقبول المال بان اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على انه يقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت [illegible] وهى مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضا ولم يوجد منح

فالتسليم

[illegible]

كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله
فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولى لكنه اتلاف ففى المعنى الاول
لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفى المعنى الثانى وهو الاتلاف
يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله
فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه من حيث انه
اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اى وان
لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال
والنفس فيصير كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج الفاعل من
البين فيضمن قاتل الحامل ابتداء فموجب الجناية عليه فقط
اى على الحامل فان كان عمدا يقتص هو فقط لكن فى الاثم
لا يمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعله آلة
لتبدل محل الجناية فياثم كل منهما والحرمات انواع حرمة لا تسقط
ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة
خوف الهلاك وهما فى ذلك سواء اى القاتل والمقتول واذا كانا
سواء لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير
اى اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لان جرح نفسه
حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق
حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى فان
ولد الزنا بمنزلة الهالك فانقطاع النسبة عن الغير هلاك
فان اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة تسقط كالميتة والخمر
والخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة

يحل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ اى يبيحها غير الملجئ لعدم
الضرورة وحرمة لا تسقط لكن يحتمل الرخصة وهو اما
فى حقوق الله تعالى التى لا يحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر
فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما فى حقوقه التى يحتمل
السقوط فى الجملة كالعبادات فرخص بالملجئ وان صبر صار
شهيدا وقد مر فى فصل الرخصة وزنا المراة من هذا القسم
اى من الحرمة التى لا تسقط لكن يحتمل الرخصة لانه ليس فيه معنى
قطع النسب بخلاف زناه اى اذا اكرهت المراة على الزنا
بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله وليس من
باب الاكراه على قتل النفس لانه ليس فى زنا المراة قطع النسب
اذ لا نسب من المراة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا
الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولما رخص زناها
بالملجئ لا تحد بغير الملجئ للشبهة وتحد هو اى لو اكرهت المراة
على بالملجئ يكون زناها مرخصا فينبغى انها اذا زنت بالاكراه بغير الملجئ
يكون فى زناها شبهة الرخصة فلا تحد اما الرجل فزناه لا يرخص
بالملجئ فان زنى بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة واما فى حقوق
العباد كاتلاف مال المسلم فحكمه حكم اخويه فى انه رخص بالملجئ وان
صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لا يحتمل السقوط وحرمة
يحتمل السقوط لكنها لم تسقط وهما حق الله تعالى ويجب الضمان
لوجود العصمة والله ولى العصمة والرحمة والتوفيق والنعمة